Ph. pr. 715 sd - 2

Krug

<36607376420012

<36607376420012

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Pr. 715 sd

R

Wilhelm Traugott Krug's,

Professors der Philosophie zu Leipzig,

System der praktischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Tugendlehre.

Königsberg,
bei August Wilhelm Unzer.
1818.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Wilhelm Traugott Krug's,

Professors der Philosophie zu Leipzig,

Aretologie

oder

philosophische Tugendlehre.

Königsberg,

bei August Wilhelm Unzer.

1818.

Vorrede.

Der Grund, warum der Verfasser die Tugendlehre auf die Rechtslehre folgen lässt, während andre Philosophen in ihren Systemen jene beiden Wissenschaften in umgekehrter Ordnung auf einander folgen lassen, ist bereits im ersten Theile dieses Systems (§. 6) angezeigt worden. Die Ausarbeitung des zweiten Theils aber hat den Verfasser von neuem in der Ueberzeugung bestärkt, dass jene Anordnung die natürlichere sei. Dadurch gewann er auch den Vortheil, dass er sich in diesem Theile kürzer fassen konnte, indem er bei Abhandlung der Pflichten des Menschen gegen Andre nicht nöthig hatte, die eigentlichen oder strengen Rechtspflichten ausführlich abzuhandeln, sondern in dieser Beziehung geradezu auf den ersten

Theil verweisen durfte. Der dritte und letzte Theil wird, so Gott will, im künftigen Jahre erscheinen und zugleich ein möglichst vollständiges Register über das ganze System (mit Einschluss der fundamentalen und theoretischen Philosophie) enthalten. Uebrigens wiederholt der Verfasser den am Ende der Vorrede zum ersten Theile ausgesprochnen Wunsch hier um so mehr, je wichtiger die im gegenwärtigen Theile angestellten Untersuchungen für das menschliche Leben sind. Leipzig, zur Ostermesse 1818.

Krug.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . Seite 3

Erster Theil.

Reine Tugendlehre — 14

Erster Abschnitt.

Reine ethische Elementarlehre — 14

Erstes Hauptstück.

Von Tugend und Pflicht überhaupt — 15

Zweites Hauptstück.

Von den Arten der Tugend und Pflicht — 114

Zweiter Abschnitt.

Reine ethische Methodenlehre — 151

Zweiter Theil.

Angewandte Tugendlehre — 177

Erster Abschnitt.

Angewandte ethische Elementarlehre — 179

Erstes Hauptstück.

Von den Selbpflichten des Menschen Seite 198

Zweites Hauptstück.

Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen . . . — 268

Zweiter Abschnitt.

Angewandte ethische Methodenlehre — 336

System
der
praktischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Tugendlehre oder Aretologie.

Nihil est — virtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius. — Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura. — Una igitur virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur.

Cic. *ad divv.* IX, 14. *de legg.* I, 8.

Einleitung.

(Vergl. Einl. zum 1. Th. §. 1—6.)

§. 1.

Die Tugendlehre, als philosophische Disziplin, soll eine Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes in Bezug auf die innere Einstimmung der praktischen Thätigkeit sinnlich-vernünftiger Wesen sein. Sie heisst daher auch die philosophische und die natürliche Tugendlehre, um sie von einer positiven oder statutarischen Lehre dieser Art zu unterscheiden. Wird sie aber eine Pflichtenlehre oder Sittenlehre genannt, so sind diese Ausdrücke im engern Sinne zu nehmen.

Anmerkung. 1.

Da das Urgesetz der praktischen Vernunft eine durchgängige oder absolute Harmonie

unsers Strebens und Handelns fodert (I. §. 5. Anm. 1.), die Rechtsgesetze aber sich bloſs auf die äuſsere Einstimmung unsrer praktischen Thätigkeit beziehn (ebend. §. 6. Anm. 1.): so müssen die Tugendgesetze sich zunächst und unmittelbar auf diejenigen Momente unsrer praktischen Thätigkeit beziehn, durch welche die innere Harmonie derselben bedingt ist. Diese Momente sind gewisse Gesinnungen, welche als Triebfedern auf unsern Geist wirken, und gewisse Absichten oder Zwecke, welche unserm Geiste vorschweben als das Ziel seiner praktischen Thätigkeit. Alles Streben, es heiſse Begehren und Verabscheuen oder Wollen, und folglich auch alles Handeln, als transeunte oder reale Thätigkeit des Ichs gedacht (Fund. §. 72.), muss daher abhängig sein von jenen Momenten; und die Foderungen der praktischen Vernunft, die sich in unsrem Bewusstsein als Tugendgesetze ankündigen, müssen ebendarauf gerichtet sein, dass unsre praktische Thätigkeit in Bezug auf jene Momente, also nicht bloſs äuſserlich, sondern auch innerlich, folglich absolut harmonisch sei. Der Inbegriff solcher Gesetze, wissenschaftlich oder systematisch angeordnet, wird also mit Recht eine Tugendlehre (*aretologia*) genannt werden können, und es muss dabei die Frage, ob und wieferne die Tugend selbst gelehrt und gelernt werden könne, der künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben. Denn hier ist nur von einer wissenschaftlichen Darstellung der Tugendgesetze die Rede; und dass

eine solche möglich sei, lässt sich am besten durch die That d. h. mittels Erzeugung der Wissenschaft im eignen philosophischen Bewusstsein und Anregung desselben Bewusstseins in andern Subjekten durch mündliche oder schriftliche Mittheilung darthun. Aller Streit darüber würde überflüssig sein, weil er sich am Ende doch nur auf demselben Wege der Mittheilung schlichten ließe.

Anmerkung 2.

Wenn die Tugendlehre eine philosophische oder natürliche genannt wird, so geschieht es in demselben Sinne, wie bei der Rechtslehre (I. §. 7.), nämlich im Gegensatze einer anderweiten Tugendlehre von positiven oder statutarischem Charakter. Ursprünglich stammen die Tugendgesetze aus derselben Wurzel als die Rechtsgesetze, nämlich aus der Vernunft, wieferne sie für die praktische Thätigkeit des Ichs gesetzgebend und in dieser Hinsicht autonomisch ist (I. §. 5. Anm. 2.). Die Philosophie aber ist die wissenschaftliche Auslegerin dieser gesetzgebenden Vernunft, oder vielmehr, die Vernunft als philosophirend erklärt ihre selbeignen Gesetze und promulgirt sie in wissenschaftlicher Gestalt. So bildet sich eine philosophische Tugendlehre; und ebendieselbe heißt natürlich — nicht als wenn die Tugendgesetze aus der äußern Natur (der Natur in materialer Bedeutung) entnommen werden könnten; denn diese gibt uns nur Naturgesetze d. h. Gesetze der Nothwendigkeit zu er-

kennen; die Tugendgesetze aber sollen Willens- oder Sittengesetze, d. h. Gesetze der Freiheit sein (Fund. §. 81. Anm. 3 §. 82. Anm. 1.) — sondern weil die unter Freiheitsgesetzen stehende innere, vernünftige und sittliche Natur des Menschen (das Wort Natur also in formaler Bedeutung genommen) die Quelle aller Tugendgesetze, mithin auch der Tugendlehre selbst ist, obwohl diese zu ihrer Erzeugung aufser jener ursprünglichen Bedingung noch eine anderweite, in und mit der Zeit fortschreitende Bedingung, nämlich die eigenthümliche Geistesthätigkeit, welche philosophiren heifst, voraussetzt. Es lässt sich aber auch denken, dass Tugendgesetze von einer äufsern gesetzgebenden Autorität aufgestellt und bekannt gemacht werden, und zwar auf doppelte Weise. Zuerst kann der politische Gesetzgeber, indem er das Verhalten der Bürger durch Rechtsgesetze zu bestimmen sucht, auch Tugendgesetze als solche aufstellen. Diefs wird allemal der Fall sein, wo er Gewissenspflichten zu Zwangspflichten macht (I. §. 18.), z. B. wenn er das, was die Billigkeit oder Dankbarkeit oder Menschlichkeit fodert, als rechtlich darstellt und daher dessen Gegentheil mit solchen Strafen, womit sonst nur Rechtsverletzungen belegt werden, bedrohet. Denn wiewohl Schonung oder Unterstützung des Hülfsbedürftigen, Dank für empfangene Wohlthaten, Achtung gegen das Alter, Milde gegen die Thiere u. s. w. nicht an und für sich unter dem Zwangsgesetze stehn: so sind sie doch oft von politischen Gesetz-

gebern unter dasselbe gestellt worden. Dadurch nahmen dann die Tugendgesetze denselben Charakter des Positiven oder Statutarischen an, welchen die Rechtsgesetze vermöge einer politischen Legislazion empfangen. — Sodann können aber auch moralisch-religiose Gesetzgeber als göttliche Gesandten an die Menschheit auftreten und im Namen der Gottheit gebieten, was der Mensch zu thun und zu lassen. Tugendgesetze, so angekündigt, erscheinen ebenfalls als positiv oder statutarisch, und es lässt sich sehr wohl eine ganze Tugendlehre denken, die diesen Charakter an sich trägt (z. B. die christliche Moral). Solche Tugendgesetze (sammt der auf sie gegründeten Lehre ihrem Stoffe, aber nicht ihrer Form nach, welche immer menschlich ist) werden dann als ein Ausfluss des göttlichen Willens — oder mit andern Worten — der Wille Gottes wird als das höchste Prinzip einer solchen moralisch-religiosen Legislazion betrachtet. Ob aber der Wille Gottes auch an sich oder absolut und in jeder Hinsicht als oberstes Tugendprinzip, selbst in der philosophischen oder natürlichen Tugendlehre anzunehmen, ist eine Frage, die erst tiefer unten ihre Beantwortung finden wird. Hier wollen wir nur soviel noch bemerken, dass, wenn ein Vater seinen Kindern das Gute gebietet und das Böse verbietet, diese allerdings den Willen des Vaters als ihr Gesetz zu achten verpflichtet sind; sie würden aber dennoch irren, wenn sie nun urtheilten, das Gute und Böse sei nur darum und soferne

gut und bös, weil und wieferne der Vater jenes geboten und dieses verboten. Hätten sie aber auch im Stande der Unmündigkeit so geurtheilt, so würden sie im Stande der Mündigkeit bald einsehen lernen, dass ihre eigne Vernunft ebenfalls das Gute gebiete und das Böse verbiete, und dass ebendarum ihr Wille von selbst mit dem Willen des Vaters hätte übereinstimmen sollen, vorausgesetzt, dass ihr Wille schon im Stande der Unmündigkeit ein vernünftiger gewesen.

Anmerkung 3.

Wenn man die Tugendlehre eine Pflichtenlehre (*doctrina de officiis*) nennt, so wird sie dadurch nicht hinlänglich von der Rechtslehre unterschieden. Denn diese handelt auch von Pflichten, nämlich solchen, die fremden Rechten entsprechen und darum erzwingbar sind. Weil indessen die Tugendlehre auch die Rechtspflichten als schon anderweit bestimmte anerkennt und sie selbst um des Gewissens willen zu achten gebietet, mithin die äußere Gerechtigkeit (die bloſse Rechtlichkeit) gleichsam in eine innere verwandelt und so das Rechtsgesetz durch das Tugendgesetz heiligt: so kann man allerdings die Tugendlehre als eine Pflichtenlehre betrachten, muss aber dann diesen Ausdruck in einer beschränktern Bedeutung nehmen, weil er sonst auch die Rechtslehre unter sich befassen würde. *) Das-

*) In einer andern Hinsicht ist die Tugendlehre mehr als bloſse Pflichtenlehre Denn diese hätte nur zu bestimmen,

selbe gilt von den Ausdrücken Sittenlehre (*doctrina de moribus*), Moral, Ethik. Von diesen ist schon früher (I. §. 6. Anm. 1.) bemerkt worden, dass sie ursprünglich die ganze praktische Philosophie bezeichneten und erst späterhin, als man in der Theorie das Rechtliche vom Tugendlichen abgesondert darzustellen begann, in einer beschränktern Bedeutung genommen wurden, so dass man unter ihnen vorzugsweise die Theorie vom Tugendlichen verstand. Da indessen die ursprüngliche Bedeutung nie ganz aufgegeben worden, so ist daraus ein schwankender Sprachgebrauch entstanden, vermöge dessen das Sittliche oder Moralische bald das Rechtliche und Tugendliche zugleich, bald das Tugendliche allein, und so auch das Sitten- oder Moralgesetz bald das Rechts- und Tugendgesetz zugleich, bald das Tugendgesetz allein bezeichnet. Der Zusammenhang der Rede muss daher jedesmal bestimmen, in welchem Sinne jene Ausdrücke zu nehmen.

§. 2.

Die Tugendlehre zerfällt wie die Rechtslehre (I. §. 10.) in eine reine und angewandte (*aretologia s. ethica pura et adpli-*

welche Handlungen unter dem Pflichtbegriffe stehen. Das Ausüben solcher Handlungen aber ist noch nicht Tugend, wie die Folge zeigen wird. Auch muss die Tugendlehre von der Bildung eines tugendhaften Charakters handeln, was in einer bloßen Pflichtenlehre nicht nöthig.

cata). Jene stellt die sittlichen Begriffe und Grundsätze so dar, wie sie sich auf vernünftige Wesen überhaupt beziehn, mithin ohne Rücksicht auf die besondern Modifikazionen der menschlichen Natur; diese aber reflektirt eben auf dergleichen Modifikazionen und bezieht daher die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannichfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt.

Anmerkung.

Durch diese Beziehung wird zwar die Moral erst recht brauchbar für das Leben. Aber ohne den reinen Theil würd' es ihr an einer festen Grundlage fehlen. Denn wer wollte die empirische Lage des Menschen in der Sinnenwelt und alle daraus hervorgehenden Verhältnisse mit Sicherheit nach moralischen Prinzipien bestimmen, wenn er nicht vorher diese in ihrer Reinheit d. h. höchsten Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem lebendigsten Bewusstsein aufgefasst hätte? Die Eintheilung selbst ist übrigens nicht neu. Denn es stritten bereits die alten Philosophen über das wahre Verhältniss und den relativen Werth dieser beiden Theile der Sittenlehre. So sagt Seneca (*ep.* 94.): „*Eam* „*partem philosophiae, quae dat propria cuique*

„personae praecepta, nec in universum componit „hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat „adversus uxorem, patri, quomodo educet libe- „ros, domino, quomodo servos regat, quidam „solam receperunt, ceteras quasi extra nostram „utilitatem vagantes reliquerunt: tamquam quis „possit de parte suadere, nisi qui summam prius „totius vitae complexus est. Sed Aristo Chius *e „contrario hanc partem levem existimat et quae „non descendat in pectus usque: at illam non „habentem praecepta plurimum ait proficere, „ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse „summi boni; quam qui bene intellexit et didicit, „quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse prae- „cepit. —* Cleanthes *utilem quidem judicat et „hanc partem, sed imbecillem, nisi ab universo „fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.“* Unstreitig ist Kleanth's Meinung die richtige. Denn der Moralist kann nur dann in der angewandten Moral allgemeingültige Vorschriften in Bezug auf das menschliche Leben geben, wenn er zuvor in der reinen die höchsten Begriffe und Grundsätze der Sittlichkeit selbst erkannt. Wollte man aber die angewandte Moral überhaupt für unnütz und überflüssig erklären, so müsste man dasselbe auch in Ansehung aller übrigen Theile der angewandten Philosophie thun, wenn man konsequent sein wollte. Indessen kann man allerdings in der angewandten Moral auch zu weit gehn und sich gleichsam ins Unendlichkleine verlieren, besonders

was die sogenannten Gewissensfälle (*casus conscientiae*) betrifft. Aber der Misbrauch hebt auch hier den rechten Gebrauch nicht auf.

§. 3.

Die Tugendlehre zerfällt ferner, sowohl als reine wie auch als angewandte Wissenschaft, in zwei anderweite Theile, deren erster die sittlichen Begriffe und Grundsätze selbst aufstellt, durch welche das Wesen der Tugend und der daraus hervorgehenden Pflichten bestimmt ist, der andre aber die Art und Weise zeigt, wie nach jenen Begriffen und Grundsätzen die Tugend geübt oder ein tugendhafter Charakter gebildet werden soll. Jener möge die ethische Elementarlehre, dieser die ethische Methodenlehre heißen.

Anmerkung.

Die ethische Elementarlehre ist die eigentliche Tugendlehre, die ethische Methodenlehre aber die Tugendmittellehre. Jene nennt man auch Ethik schlechtweg oder im engsten Sinne, diese Asketik (von ασκησις, *exercitatio scil. virtutis*). Manche führen auch noch die Kasuistik als einen besondern Theil der Moral auf. Allein die Lehre von den sogenannten Gewissensfällen (d. h. von denjeni-

gen Fällen des menschlichen Lebens, welche das Gewissen in eine Art von Zwiespalt mit sich selbst zu verwickeln scheinen, auf welche daher die moralischen Vorschriften mit einer besondern Ueberlegung des Für und Wider anzuwenden sind, weil die Entscheidung solcher Fälle durch das moralische Urtheil oft mit einer gewissen Schwierigkeit verknüpft ist) gehört wenigstens nicht in die reine Moral, die von dergleichen Fällen nichts weiſs. Aber auch in der angewandten Moral können dergleichen Fälle nur beiläufig bei Darstellung der einzelen Pflichten des Menschen gegen sich selbst oder Andre beurtheilt werden. Macht man hingegen daraus einen besondern Theil der Moral, so ist es fast unvermeidlich, dass man in den vorhin berührten Fehler der moralisirenden Kleinlichkeit falle und dadurch die Moral unziemlichen Spöttereien von Seiten leichtsinniger Gemüther aussetze.

Der Tugendlehre
erster Theil.

Reine Tugendlehre.

Erster Abschnitt.
Reine ethische Elementarlehre.

§. 4.

Da es sich schon im voraus als möglich denken lässt, dass die Tugend verschiedne Gestalten annehme und daraus eine gewisse Mannichfaltigkeit von Pflichtgeboten hervorgehe: so wird die reine ethische Elementarlehre zuvörderst diejenigen Begriffe und Grundsätze, welche sich auf Tugend und Pflicht überhaupt beziehen, und sodann diejenigen, wodurch gewisse Arten

der Tugend und Pflicht bestimmt sind, auszumitteln haben, folglich wieder in zwei besondre Hauptstücke zerfallen.

Erstes Hauptstück.

Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§. 5.

Es ist eine unleugbare Thatsache des Bewusstseins, dass sich in Bezug auf unsre Handlungen in unsrem Innersten eine bald gebietende bald verbietende, bald billigende bald misbilligende Stimme vernehmen lässt, welche man die Stimme des Gewissens nennt. Dieses Gewissen ist nichts anders als das (mehr oder minder klare) Bewusstsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft überall fodert, wo sich eine Handlung als freier Willensakt denken lässt, und nach welcher auch beurtheilt wird, ob die Handlung gut oder bös sei — mithin das Bewusstsein des Guten und Bösen selbst (*conscientia recti et pravi*); und darum kann man auch das Gewissen die ur-

sprüngliche Grundlage der Sittlichkeit (*fundamentum moralitatis*) nennen.

Anmerkung.

Wer obige Thatsache leugnen, also sein Gewissen, sein innerstes und heiligstes Bewusstsein, verleugnen, wer dasselbe für eine Täuschung oder auch nur für etwas zufällig Entstandnes, Angebildetes, Erkünsteltes oder Erfundnes ausgeben wollte — wie z. B. der Verfasser der Schrift: *Mes rêves ou l'art de ne pas m'ennuyer*, welcher sagt: „*Les „régulateurs de l'Egypte, pour compléter la ci-„vilisation, inventèrent la conscience*" — mit dem würde sich über sittliche Gegenstände gar nicht streiten lassen. Auch könnte man unter jener Voraussetzung nicht darüber philosophiren oder eine philosophische Wissenschaft vom Sittlichen entwerfen wollen, weil es dem philosophirenden Subjekte und somit auch der Wissenschaft am Fundamente der Sittlichkeit selbst fehlen würde. So gewiss nun aber auch das Gewissen dieses Fundament ist, so würde man doch irren, wenn man dabei stehen bleiben und das, was sich ursprünglich nur als unbestimmte Regung oder als Gefühl ankündigt, nicht zur möglich höchsten Klarheit und Deutlichkeit erheben wollte. Denn sobald über das Sittliche oder das, was gut und bös in unsern Handlungen ist, ein bestimmtes und allgemeingültiges Urtheil gefällt werden soll, bedarf man der Grundsätze oder Prinzipien, und diese kann nur die Vernunft,

wie-

wieferne sie gesetzgebend ist und über ihre eigne Gesetzgebung nachdenkt oder praktisch philosophirt, an die Hand geben. Es ist daher auch unrichtig, wenn man das Wort Gewissen von gewiss ableitet, gleich als wäre das Gewissen, wiefern es als urtheilend über gut und bös betrachtet wird, untrüglich in seinen Aussprüchen. Denn wie könnte sonst jemand aus irrendem Gewissen sündigen? Vielmehr stammt Gewissen eben so wie gewiss von wissen (*scire*, ειδεναι) ab und bedeutet daher etymologisch nichts anders als Bewusstsein (*conscientia*, συνειδησις). Daher wird der neutestamentliche Ausdruck (Hebr. 10, 2.) συνειδησις ἁμαρτιων (*conscientia peccatorum*) von Luther durch Gewissen von den Sünden übersetzt. Uebrigens werden wir tiefer unten über das Gewissen, wiefern es als innerer Richter unsrer Handlungen gedacht wird, noch genauere Untersuchungen anstellen. Für jetzt genügt das bisher Gesagte.

§. 6.

Welches ist aber die von der Vernunft gefoderte Handlungsweise, die sich ursprünglich in uns durch das Gewissen ankündigt (§. 5.)? — Soll unser Handeln nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich einstimmen, oder absolut harmonisch sein (I. §. 5. Anm. 1.): so ist diess nicht anders möglich, als wenn jedermann bei allen seinen Hand

lungen seine Maximen so nimmt, dass sie, als allgemeine Gesetze gedacht, keinen Widerstreit weder mit sich selbst noch mit dem Willen andrer vernünftigen Wesen enthalten, mithin von allen gebilligt und befolgt werden können. Nur unter dieser Bedingung handelt ein vernünftiges Wesen seiner Würde gemäss, indem es sich als Theilnehmer an einer Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen darstellt, und so die Autonomie seiner eignen Vernunft durch Einstimmung mit der allgemeinen Vernunft bewährt (ebend. Anm. 2.). Fassen wir diess in eine bestimmte Formel, so ergibt sich folgender praktische Grundsatz als oberstes Sitten- d. h. Tugendgesetz, oder als höchstes Pflichtgebot: Du sollst handeln, wie es der Würde eines vernünftigen Wesens gemäss ist, d. h. so, dass alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftigen Wesen offenbaren.

Anmerkung 1.

Eine Maxime ist ein subjektiver Grundsatz, nach dem sich ein handelndes Einzelwesen richtet, ein Gesetz aber ein objektiver Grundsatz, der einer Mehrheit handelnder Wesen zur Richtschnur

dienen, eine gemeinsame Regel ihres Verhaltens werden soll. Wenn nun eine Maxime so beschaffen ist, dass sie nur von dem Einzelen eben jetzt und hier, nicht aber von Allen immer und überall gebilligt und befolgt werden kann, so ist sie in den Augen der Vernunft schlechthin verwerflich, weil die Vernunft stets auf das Allgemeine gerichtet ist und daher nicht dulden kann, dass ein vernünftiges Wesen sich in seinem Streben und Handeln isolire oder losreiſse von der Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen und somit von der Vernunft selbst, die Alle durchdringen und beherrschen soll. Wer z. B. die Maxime hegt: Ich will lügen und betrügen, so oft ich es mit Vortheil für mich und unbemerkt von Andern kann — oder: Ich will keinem Menschen beistehn und gefällig sein, so sehr er auch meiner Hülfe bedarf, sondern nur für mich allein sorgen — verzichtet dadurch auf die Würde eines vernünftigen Wesens, weil keine Gemeinschaft vernünftiger Wesen, keine Harmonie ihrer Bestrebungen und Handlungen statt finden könnte, wenn solche Maximen als Gesetze unter ihnen gelten sollten. Daher die Verachtung und der Unwille, mit welchen solche Maximen, wenn sie sich im Verhalten irgendwo kundgeben, aufgenommen werden, und daher die Schaam dessen, der solche Maximen hegt, wenn er fürchtet, sie durch seine Handlungen verrathen und sich dadurch dem öffentlichen Tadel bloſsgestellt zu haben. Betrachten wir dagegen die Maximen: Ich will überall ehrlich sein in Wort und That — oder:

Ich will Andern helfen und gefällig sein, wo und wie ich nur weifs und kann — so springt jedem sogleich in die Augen, dass er eben diese Maximen jedem Andern ansinnt, den er für ein vernünftiges Wesen hält, dass er sie also wirklich als allgemeine Gesetze denkt und ebendarum auch sich selbst als solche, ohne irgend eine Ausnahme dieses oder jenes Falles, auflegen muss, wenn er seine eigne Würde als vernünftiges Wesen behaupten will. Er muss also sich und andre für verpflichtet halten zu einer solchen Handlungsweise, und er muss ein Wesen für sittlichgut oder tugendhaft halten, an welchem er eine solche Handlungsweise mit Beständigkeit wahrnimmt. Darum nennen wir eben den praktischen Grundsatz, der solche Handlungsweise gebietet, ein Pflichtgebot und ein Sitten- oder Tugendgesetz, und zwar das oberste oder höchste, weil alle übrigen, die sich etwa in der Folge noch ergeben möchten, von demselben abhangen oder durch dasselbe in Ansehung ihrer Gültigkeit bedingt sein müssen.

Anmerkung 2.

Das Sittengesetz an sich ist so alt als das Menschengeschlecht oder die Vernunft, ja es ist so ewig als Gott, der Urquell des Guten. Daher wär' es eben so ungereimt von einem Erfinder des Sittengesetzes, als von einem Erfinder des Gewissens zu sprechen. Ebendarum ist es auch unveränderlich eins und dasselbe. Was aber den Ausdruck

oder die Darstellung desselben betrifft, so ist diese freilich sehr veränderlich und richtet sich nach dem verschiednen Grade der sittlichen sowohl als wissenschaftlichen Bildung der Subjekte, in welchen sich das Gesetz vermöge dieser Bildungsstufen mit mehr oder weniger Lebendigkeit und Klarheit offenbaren kann. Daraus sind denn mancherlei Formeln entstanden, welche die Moralisten an die Spitze ihrer Systeme gestellt haben und über deren verhältnissmäfsige Tauglichkeit sich allerdings viel streiten lässt. Die unsrige ist eigentlich ihrem wahren Sinne nach von Zeno, dem Stifter der stoischen Schule, zuerst aufgestellt worden, obwohl die späteren Stoiker davon abwichen und erst in neuern Zeiten Kant sie wieder hervorsuchte und vollkommner ausbildete. *) Da die alten Philosophen in ihren moralischen Untersuchungen nicht von Bestimmung des Sittengesetzes *in abstracto*, sondern von Bestimmung des höchsten und letzen Zwecks des menschlichen Strebens (το τελος, *finis bonorum*) ausgingen, so muss man bei ihnen die Formel jenes Gesetzes erst von der Art, wie sie diesen Zweck bestimmten, abstrahiren. Nun sagte Zeno nach dem Zeug-

*) Vergl. dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 52 ff. Aufl. 3. und Kritik der praktischen Vernunft, S. 54 ff. Aufl. 2. Zwar legt Kant S. 69. den Stoikern das sogenannte Vollkommenheitsprinzip der wolfischen Schule bei. Diefs gilt aber wenigstens nicht vom Stifter der stoischen Schule, wie aus dem Folgenden von selbst erhellet.

nisse des Stobaeus (*ecl. II. p.* 132 *ff. edit. Heer.*): Το τελος — το ὁμολογȣμενως ζῆν· τȣτο δ᾽ ἐςι καθ᾽ ἑνα λογον και συμφωνον ζῆν. Dieſs nannten die Stoiker auch schlechtweg συμφωνια und ὁμολογια, welches Ciceeo (*de fin.* III, 6.) durch *convenientia*, und Seneca (*ep.* 31.) durch *aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi* übersetzt. Ein solches Leben ist nämlich gar nicht anders möglich, als wenn man in jedem einzelen Falle nach einer allgemeingültigen Maxime handelt, also der Wille immer, wie verschieden auch der Gegenstand der Handlung oder die Materie des Willens sei, dieselbe Handlungsweise befolgt. Daher antwortet auch Seneca (*ep.* 20.) auf die Frage: *Quid est sapientia?* ganz richtig: *Semper idem velle atque idem nolle, licet illam exceptiunculam non adjicias, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum.* Man könnte folglich das Sittengesetz auch ganz kurz in der Formel aussprechen: Handle vernünftig oder, was eben so viel heisst, konsequent! Denn wenn man gleich zuweilen auch von konsequenten Bösewichten redet, so ist dieſs doch nur uneigentlich zu verstehn, weil ein Bösewicht unmöglich ganz konsequent handeln kann, ohne eine Menge von Zwecken, die er verfolgt, geradezu aufzugeben oder unerreichbar zu machen. Er muss also seine Handlungsweise nach den Umständen immerfort abändern, weil es nur Einen geraden Weg gibt, aber unendlich viel krumme. — Die Nachfolger Zeno's scheinen aber den

Sinn von dessen Formel nicht recht gefasst zu haben. Denn schon sein Schüler KLEANTH schob nach dem Berichte desselben Schriftstellers τῃ φυσει ein und stellte so die Formel auf: Τελος εςι το ὁμολογȣμενως τῃ φυσει ζῃν *) — woraus sich dann das bekannte Gesetz als höchstes Pflichtgebot ergab: Lebe der Natur gemäſs! Diese Formel war freilich wegen der Zweideutigkeit des Wortes Natur unbequem und konnte zu groben, selbst unsittlichen Misdeutungen führen. Allein im Sinne der Stoiker, welche Natur und Gott und Vernunft auf gewisse Weise identifizirten, war die zweite Formel von der ersten nicht wesentlich verschieden und hieſs eigentlich so viel als: Lebe der Vernunft oder dem Willen Gottes gemäss! **) — Wenn

*) DIOGENES LAERT. (VII, 87.) legt zwar diese Formel bereits dem Zeno bei, mit dem Zusatze: ὁπερ εςι κατ' αρετην ζῃν· αγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ φυσις. Allein das Zeugniss des Stobaeus ist hier glaubwürdiger, weil er mit Genauigkeit die verschiednen Formeln der Stoiker unterscheidet und sagt, die Nachfolger des Zeno hätten dessen Formel für unvollständig gehalten, sie verbessern wollen und darum τῃ φυσει eingeschoben, Kleanth aber sei der Erste gewesen, so dieſs gethan.

**) Nach dem Berichte des DIOG. LAERT. (VII, 88.) wurde das Sittengesetz von den Stoikern auch bezeichnet als ὁ νομος ὁ κοινος, ὁσπερ εςιν ὁ ορθος λογος δια παντων ερχομενος, ὁ αυτος ων τῳ Διϊ (i. e. Θεῳ) καθηγεμονι τȣτῳ της των οντων διοικησεως οντι. Daher berichtet auch CICERO (*de N. D.* I, 14.) vom Zeno, er habe gesagt, *naturalem legem divinam esse, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.* In demselben Sinne sagt auch SENECA (*de benef.*

man auf diese Art die verschiednen Formeln, in welchen die Moralisten das Sittengesetz dargestellt haben, mit einander vergleicht, so weichen sie gar nicht so sehr von einander ab, als es beim ersten Anblicke scheint, nur dass freilich die meisten noch anderweiter Erklärungen bedürfen, um zu wissen, was sie eigentlich sagen wollen. Wer z. B. sagt: Folge dem Gewissen oder dem sittlichen Gefühle oder dem sittlichen Geschmacke! — der wird weder der Frage, was das Gewissen oder das sittliche Gefühl oder der sittliche Geschmack eigentlich fodre, noch dem Vorwurfe ausweichen können, dass er die Sittlichkeit zu einer bloſsen Gefühls - oder Geschmackssache mache. Sagt man dagegen: Folge dem Willen Gottes! — so fragt es sich wieder, nicht nur, was dieser Wille fodre, sondern auch, wie man zur Erkenntniss desselben gelangen solle, ob durch bloſse Vernunft, die dann doch ihr eigenthümliches Prinzip haben müsste, oder durch Offenbarung, die dann doch in Ansehung ihrer Gotteswürdigkeit und davon abhangenden Annehmbarkeit von der Vernunft nach ihren eignen Grundsätzen geprüft werden müsste, wenn man nicht blind glauben, d. h. auf alle Vernunft verzichten sollte. Ueberdieſs geht man dadurch vom

IV, 7.): *Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* — Vergl. des Verfassers Geschichte der Philosophie alter Zeit, §. 122. und 126.

Gebiete der Moral in das der Religion über, welche freilich alle Pflichten als göttliche Gebote zu verehren lehrt. Wenn nun aber auch Moral und Religion im Leben selbst sich gegenseitig durchdringen sollen, so muss doch die Wissenschaft beide unterscheiden, da (wie wir im dritten Theile dieses Systems sehen werden) die Religion ihre Wurzel in der Moral hat und, losgerissen von dieser Wurzel, nur allzuleicht in Superstizion ausartet. — Ungefähr dasselbe gilt auch von den Formeln: Huldige dem Absoluten oder dem absolut Höhern! — Ordne die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott unter! oder: Unterwirf den Leib dem Geiste und den Geist der Gottheit! Man vermischt hier immer den religiosen Standpunkt mit dem moralischen, was in der Wissenschaft nicht so wie im Leben geschehen darf. — Die Formel: Behandle die Menschheit in dir und Andern nie als Mittel, sondern stets als Zweck! ist erst aus einer höhern abzuleiten und bezieht sich auf die Darstellung der Pflichten gegen uns selbst und gegen Andre. Sie muss aber auch anders gefasst werden, wenn sie richtig sein soll. Denn in tausend Fällen erlaubt nicht nur, sondern gebietet sogar die Vernunft, Andern als Mittel zu dienen oder sie als Mittel zu brauchen. Die Formel müsste also aussagen, dass man die Menschheit nur nicht als bloſses Mittel behandeln, sondern immer zugleich darauf sehen solle, dass ihr eine persönliche Würde zukomme, vermöge deren sie auch Zweck an

sich (*ens autoteles*) sei (Fund. §. 82. Anm. 2.). — Das sogenannte Vollkommenheitsprinzip (Strebe nach Vollkommenheit!) ist an sich gar nicht verwerflich. Es kommt nur darauf an, dass man die Vollkommenheit, von welcher hier die Rede, gehörig bestimme. Da aber die Moral keine höhere Vollkommenheit als die Sittlichkeit selbst kennt, und jedes Streben nach irgend einer anderweiten und besondern Vollkommenheit (Kenntniss, Fertigkeit, Gesundheit, Schönheit, Ehre, Reichthum u. s. w.) durch die Rücksicht auf jene bedingt sein muss, wenn es von der Vernunft gebilligt werden soll: so dreht sich freilich jenes Prinzip gewissermaaſsen im Kreise. — Was endlich das sogenannte Glückseligkeitsprinzip (Strebe nach Wohlsein!) betrifft, so ist es allerdings auch einer solchen Auslegung fähig, dass die Vernunft es nicht geradezu für ein unsittliches Prinzip erklären kann. Denn man darf ja nur die Sittlichkeit selbst zur Grundbedingung des Wohlseins machen, um auf jenem Prinzipe ein wenigstens leidliches Moralsystem zu errichten. *) Aber freilich fällt man dann wieder in

*) So macht es auch der neueste Vertheidiger dieses Prinzips: Klotzch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie (Wittenberg, 1817. 8.). Er setzt nur statt Wohlsein oder Glückseligkeit die Zufriedenheit (den Zustand des Gemüths, welchen Demokrit ευθυμια oder ευεστω nannte — Diog. Laert. IX, 45.) als Zweck des menschlichen Strebens, und stellt daher den Satz: Handle in allen Stücken

den eben berührten Zirkel, und bedenklich bleibt es immer, der Sitten- oder Tugendlehre ein Prinzip unterzulegen, das in seinem natürlichen Sinne genommen und konsequent durchgeführt die Sittlichkeit oder Tugend selbst untergraben muss, wie die Folge lehren wird.

Anmerkung 3.

Die Moralisten haben sich bemüht, nicht nur alle bisher wirklich aufgestellten, sondern auch alle möglichen sittlichen Prinzipien gleichsam *a priori* auszumitteln und sogar zur leichtern Uebersicht tabellarisch darzustellen. Das erste Beispiel dieser Art hat, so viel wir wissen, KANT gegeben in seiner Kritik der praktischen Vernnuft, S. 69. Aufl. 2. Hier theilt er sie nämlich zuerst in subjektive und objektive und dann beide wieder in äufsere und innere Prinzipien. Daraus sollen sich nun folgende sechs Prinzipien ergeben:

1. der Erziehung } als subjektiv äufsere.
2. der bürgerlichen Verfassung } als subjektiv äufsere.
3. des physischen Gefühls } als subjektiv innere.
4. des moralischen Gefühls } als subjektiv innere.
5. der Vollkommenheit, als ein objektiv inneres.
6. des Willens Gottes, als ein objektiv äufseres.

so, dass du dabei an wahrer Zufriedenheit gewinnest (S. 33.), als ersten Grundsatz der Sittenlehre auf. Die wahre Zufriedenheit aber ist nach dieser Theorie eben diejenige, welche aus der Tugend hervorgeht.

Zu diesen als materialen Prinzipien soll dann noch sein eignes als ein formales kommen, welches allein das gültige sei. Sonach gäb es eigentlich überhaupt sieben Prinzipien in Bezug auf das Sittliche, sechs falsche und ein wahres. Allein KANT verwechselt hier offenbar zwei ganz verschiedne Dinge, verleitet durch das zweideutige Wort Prinzip. Unter einem sittlichen Prinzipe kann man erstlich verstehen das Prinzip der Sittlichkeit selbst, d. h. ihren ursprünglichen Grund oder Quell. Dieser kann offenbar nur ein einziger sein, lässt sich aber von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich bloſs auf den moralischen oder auf den religiosen Standpunkt stellt. In der ersten Hinsicht ist es die menschliche Vernunft, die sich in uns durch die Stimme des Gewissens ankündigt, in der zweiten aber die göttliche Vernunft oder, was eben so viel heiſst, der Wille Gottes, weil dieser von uns nur als vernünftig gedacht werden kann. Da wir aber den Willen Gottes, selbst wenn wir irgend eine bestimmte äuſsere Offenbarung zu Hülfe nehmen, nur durch unsre Vernunft, als eine innere Offenbarung des göttlichen Willens betrachtet, erkennen können, so laufen zuletzt beide Ansichten vom Prinzipe der Sittlichkeit auf eine hinaus. Man kann aber unter einem sittlichen Prinzipe auch ein Prinzip der Sittenlehre verstehen d. h. irgend einen Grundsatz, eine doktrinale Formel, die man an die Spitze der Wissenschaft von der Sittlichkeit

stellt, um daraus weiterhin andre untergeordnete Prinzipien oder Grundsätze, die aber dann eigentlich Folgesätze sind, abzuleiten. Solcher Formeln kann es nun sehr viele geben und jeder Moralist kann seine eigne haben, wenn ihm die frühern nicht passend scheinen und er glaubt, eine bessere geben zu können. Hier ist also an eine erschöpfende oder systematische Darstellung *a priori* nicht zu denken. Daher hat man denn mit Recht die kantische Tabelle als unvollständig getadelt; mit Unrecht aber hat man andre Versuche der Art gemacht, weil sie ebenfalls unvollständig bleiben mussten. In der kantischen Tabelle sind auch die ersten beiden Prinzipien nicht Prinzipien der Sittenlehre, sondern angebliche Prinzipien der Sittlichkeit selbst, wodurch aber alle Sittlichkeit über den Haufen geworfen wird. Denn wäre dieselbe bloſs Sache der Erziehung oder der bürgerlichen Verfassung, so wäre das Haus oder der Staat (gleichsam ein gröſseres Haus) der höchste Bestimmungsgrund der Sittlichkeit, und es müsste so viel Sittlichkeiten geben, als es Häuser oder Staaten gibt. An eine allgemeingültige Beurtheilung menschlicher Handlungen nach sittlichen Ideen oder Prinzipien, an eine solche Beurtheilung dessen, was in den Häusern oder Staaten geschieht, wäre dann gar nicht zu denken. Alle Handlungen wären an sich sittlich gleichgültig. Ein absoluter moralischer Indifferentismus wäre die nothwendige Folge davon,

und von da ist der Schritt zum Immoralismus oder Antimoralismus nicht mehr weit. *)

Anmerkung 4.

Verwandt mit jenem Indifferentismus, aber doch von ihm verschieden sind der moralische Skeptizismus und der moralische Probabilismus. Jener meint, der Unterschied des Guten und Bösen in menschlichen Handlungen lasse sich gar nicht bestimmen, weil es unsrer Erkenntniss überhaupt an sichern Entscheidungsgründen fehle und man für und wider jeden Lehrsatz, er sei theoretisch oder praktisch, gleich starke Gründe anführen könne; man müsse also jenen Unterschied an sich dahin gestellt sein lassen, im Leben aber sich nach den einmal eingeführten Sitten und Gewohnheiten richten. **)

*) Auch das absolute Identitätssystem der neuern naturphilosophischen Schule führt zu jenem Indifferentismus. Denn gut und bös sind dann nur Erscheinungsformen des ursprünglich Einen und Desselben, die an sich ebensowenig verschieden sind, als andre Erscheinungsformen des Absoluten, welche in der niedern Sphäre des Denkens einen Gegensatz bilden (wie Sein und Erkennen, Denken und Wollen, Geist und Materie), da im Absoluten selbst als Einem und Demselben alle jene Gegensätze aufgelöst sein müssen. — Uebrigens kann zwar der moralische Indifferentismus sich innerhalb der Gränzen der Spekulazion halten; aber die Theorie wird doch leicht zur Praxis. Und dann verwandelt sich jener unstreitig in Immoralismus oder Antimoralismns.

**) So sagte PYRRHO: ουδεν ουτε καλον ουτε αισχρον, ουτε δικαιον ουτε αδικον· και ὁμοιως επι παντων μηδεν ειναι τῃ αληθειᾳ,

Dieser hingegen meint, der Unterschied des Guten und Bösen lasse sich nur nicht mit Gewissheit, sondern nach bloſser Wahrscheinlichkeit bestimmen; man müsse also im Leben dasjenige thun, was nach überwiegenden Gründen gut zu sein scheine; und das Gegentheil lassen. *) Allein weder die eine

νομῳ δε και εϑει παντα τȣς ανϑρωπȣς πραττειν· ȣ γαρ μαλλον τοδε η τοδε ειναι ἑκαςον. Diog. Laert. IX, 61. Νομος bedeutet hier nicht etwa das Gesetz der Vernunft, sondern das Gesetz der Sitte und Gewohnheit, wie das beigefügte εϑος beweist. Auch pflegten die Skeptiker die Ausdrücke νομῳ und ετεῃ = δοξᾳ und αληϑειᾳ einander entgegenzusetzen, wie man aus mehren Stellen beim Sextus (z. B. *hypot. pyrrh.* I, 213—214. *adv. math.* VII, 135—140.) sieht.

*) *Volunt (Academici) — probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo.* Cic. *acadd.* II, 10. *Probabile et quasi verisimile* ist hier eben das, was Arkesilas το ευλογον (*cujus ratio probabilis reddi potest*) und Karneades το πιϑανον (*quod vim persuadendi habet*) nannte. Denn der Unterschied, welchen Gerlach in seiner *Commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilai et Carneadis, de probabilitate disputationes etc.* (Göttingen, 1815. 4. S. 15 ff.) zwischen jenen beiden Ausdrücken annimmt, ist schwerlich gegründet, wenn man die Stellen beim Sextus hierüber (*hypot. pyrrh.* I, 231 ff. und *adv. math.* VII, 158 ff.) mit einander vergleicht. Wohin übrigens der Probabilismus im Moralischen führt, beweist schon der Umstand, dass ihn die Jesuiten in ihre Moral aufgenommen und mittels dieser probabilistischen Moral alle ihre Schandthaten vertheidigt haben. Nach dieser Moral ist es z. B. erlaubt, einen Menschen zu ermorden, wenn es wahrscheinlich ist, dass man dadurch einen wahrscheinlich guten Zweck erreicht! Ob

noch die andre Meinung verträgt sich mit der wahren Gewissenhaftigkeit. Diese will etwas Gewisses haben, woran sie sich halten kann, einen festen und sichern Grund alles Thuns und Lassens. Sie fragt daher, ob die einmal eingeführten Sitten und Gewohnheiten auch selbst gut seien, und fodert hierüber eine zuverlässige Norm des Urtheils, um sich danach in allen Fällen richten zu können. Jene Freudigkeit des Rechtthuns, jene Seelenruhe, die aus dem Bewusstsein erfüllter Pflicht hervorgeht, ist unmöglich, wenn das Urtheil über gut und bös zwischen bloſsen Wahrscheinlichkeiten hin und her schwankt oder gar von Sitten und Gewohnheiten, die nach Zeit und Ort so veränderlich sind, abhängig gemacht wird. Daher führt auch der moralische Skeptizismus sowohl als der moralische Probabilismus sehr bald zum moralischen Indifferentismus und endlich zum wirklichen Immoralismus oder Antimoralismus.

§. 7.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein **reiner** und **formaler** praktischer Grundsatz, weil die Vernunft dasselbe **ursprünglich** oder *a priori* gibt und da-

die Moral der neu erweckten Jesuiten besser sein werde, muss die Zeit lehren. Nach Wahrscheinlichkeitsgründen aber ist es schwerlich zu hoffen.

dadurch blofs die Handlungsweise (*forma agendi*) eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt überhaupt bestimmt. Ein empirischer und materialer Grundsatz, zu einem solchen Gesetz erhoben, würde den Willen vom sinnlichen Triebe, mithin von Naturgesetzen abhängig machen und dadurch die Sittlichkeit selbst aufheben. Ebendaraus würde eine sensualistische Moral entstehen, dergleichen auch der Eudämonismus nach seiner eigentlichen Grundlage ist.

Anmerkung.

Ein empirischer Grundsatz, der sich auf das Praktische bezieht, sagt nicht aus, was von uns geschehen (gethan oder gelassen werden) soll, sondern was gewöhnlich geschieht, entweder weil es einmal so hergebracht ist oder weil es der natürliche Lauf der Dinge so mit sich bringt. Die Erfahrung, die uns im menschlichen Verhalten ebensoviel und vielleicht noch mehr Böses als Gutes darbietet, kann nns daher allein von dem, was gut und bös ist, nimmer belehren, sondern wir bedürfen dazu eines anderweiten und höhern Maafsstabes, und diesen kann uns nur die Vernunft durch ein von der Erfahrung unabhängiges, mithin ursprüngliches oder *a priori* bestimmtes Gesetz an die Hand geben, wonach eben beurtheilt wird, was in der

Erfahrung gut und bös sei, und wonach wir uns auch im Handeln richten sollen, um das Gute in oder für die Erfahrung wirklich zu machen. Man verwechselt also die bloſse Sitte oder Gesittung mit dem Sittlichen oder dem Guten und Bösen, wenn man meint, dass irgend ein empirischer Grundsatz uns von diesem belehren könne. Die Sitte selbst kann ja entweder gut oder bös sein, und obwohl das Sittliche von der Sitte als seiner Erscheinung den Namen hat, so ist es doch gar nicht widersprechend, in gewissen Fällen die Sitte oder auch einen gesitteten Menschen unsittlich zu nennen. Es kann sogar in der sogenannten gesitteten (d. h. äuſserlich gebildeten und verfeinerten) Welt, die auch die elegante heiſst, weit mehr Unsittlichkeit geben, als da, wo es noch an jener Gesittung fehlt. — Ein materialer Grundsatz in Bezug auf das Praktische müsste aber ebenfalls empirisch sein. Man müsste nämlich etwas, wonach die Menschen der Erfahrung zufolge gewöhnlich streben, aufsuchen und dieſs als einen allgemeinen Gegenstand des menschlichen Willens, als die beständige Materie unsers Wollens betrachten, so dass nun der Grundsatz bloſs aussagte, man sollte danach streben, weil einmal in der Regel danach gestrebt wird d. h. man sollte durch seine Handlungen das zu verwirklichen suchen, was den Menschen in der Regel als Zweck ihres Handelns vorschwebt. Dieſs ist nun der Erfahrung zufolge nichts anders als ein möglichst behagliches Dasein, ein Zustand, wo die natürlichen

oder auch erkünstelten Bedürfnisse auf die leichteste, angenehmste und dauerhafteste Weise befriedigt werden können, also das, was wir gewöhnlich Wohlsein oder Glückseligkeit nennen und was die Griechen Eudämonie nannten, weil sie das Leben ihrer Götter oder Dämonen nach dieser Idee in ihrer Phantasie ausbildeten. *) Es ist aber offenbar, dass dadurch die Sittlichkeit ganz und gar in das Gebiet der Sinnlichkeit gezogen oder der Moralismus in einen bloſsen (wenn auch vielleicht etwas verfeinerten oder, wie man es nennt, veredelten) Sensualismus verwandelt wird. Denn

*) Δαμων, δαιμων oder δαημων (von δαειν oder δαιειν) bedeutet ursprünglich einen Eintheiler, Ordner, Lerner oder Wisser, dann überhaupt ein intelligentes Wesen, besonders von höherer oder übermenschlicher Natur. Daher nannten die Griechen auch ihre Götter Dämonen und ein Götterleben ein dämonisches oder eudämonisches. Diese Eudämonie hat niemand reizender ausgemahlt und in Bezug auf das Moralsystem konsequenter durchgeführt, als Epikur, weshalb er gewöhnlich als Koryphäus der Eudämonisten genannt wird, obwohl der Eudämonismus selbst nicht bloſs als Praxis, sondern auch als Theorie weit älter ist, denn Epikur. Wenn man also den Eudämonismus Epikureismus nennt, so geschieht dieſs nur auf ähnliche Weise, wie man den Pantheismus Spinozismus nennt. Was den Hedonismus (von ἡδονη, *voluptas*) betrift, so ist derselbe eigentlich nur eine niedere Art des Eudämonismus, indem sich jener bloſs das grobsinnliche Vergnügen zum Zwecke macht. Indessen kann ein konsequenter Eudämonist auch gegen dieses nicht gleichgültig sein, und Epikur war es bekanntlich so wenig als Aristipp. Vergl. Diog. Laert. X, 6. Cic. *de fin.* II, 3. *Tusc.* III, 18.

der Zweck des Strebens ist alsdann schon durch den sinnlichen Trieb gegeben, und zwar nach Gesetzen der Natur oder der Nothwendigkeit, und es bleibt nur für den Verstand noch die Erforschung der tauglichsten Mittel zu jenem Zwecke übrig, und für den Willen der Gebrauch dieser Mittel. Der oberste Grundsatz eines solchen Moralsystems würde also nicht lauten: Strebe nach Wohlsein! — weil diefs jeder schon von selbst thut; sondern vielmehr: Brauche diejenigen Mittel des Wohlseins, welche dein Verstand als die zweckmäfsigsten erkennt! Eine kluge Berechnung aller Umstände und Folgen jeder Handlung würde also das nothwendigste Erfoderniss zur Befolgung dieses Gesetzes sein. Klugheit (*prudentia*, φρονησις), wäre sonach die erste, ja die einzige Tugend in einer solchen Moral; wenigstens wären alle übrigen durch sie bedingt, wie auch die Epikureer ausdrücklich behaupteten. *) Will man übrigens die herrlichen Folgerungen, die sich aus solchen Prämissen ergeben, in ihrer ganzen Ausdehnung kennen lernen, so vergleiche man die Schrift eines der vorzüglichsten französischen Moralisten dieser Art, nämlich Duclos: *Considérations sur les moeurs*, im I. Th. seiner Werke. **)

*) Παντων αρχη και το μεγιςον αγαθον ἡ φρονησις — εξ ἡς ἁι λοιπαι πασαι πεφυκασιν αρεται. Diog. Laert. X, 132.

**) Nur Einiges zur Probe für den Liebhaber! *Chap. 4. pag. 109.: „Les hommes n'ont qu'un penchant décidé, c'est l'in-„terêt; s'il est attaché à la vertu, ils sont vertueux sans*

— Wenn nun kein empirischer und materialer Grundsatz den Anfoderungen der Wissenschaft an ein wahrhaftes Sitten- oder Tugendgesetz Gnüge leistet, so müssen wir uns vor der Hand schon mit einem

„effort; que l'objet change, le disciple de la vertu devient „l'esclave du vice, sans avoir changé de charactère.“ — *Ch.* 14. *p.* 241.: *„C'est l'interêt public, peut-être l'interêt „de ceux qui gouvernent, mais qu'il faut bien supposer justes, „qui a dicté les loix et qui fait les vertus; c'est l'interêt par-„ticulier, qui fait les crimes, quand il est opposé à l'interet „commun“* — also nur dann! Aus diesem Privatinteresse leitet der Verf. auch ab die Freundschaft und die Liebe, *„les deux effets les plus sensibles de l'amour de nous mêmes.“* — *Ch.* 15. *p.* 259.: *„Tout est et doit être calcul dans notre „conduite; si nous faisons des fautes, c'est que notre calcul, „soit défaut de lumières, soit ignorance ou passion, n'em-„brasse pas tout ce qui doit entrer dans le résultat.“* — *Ch.* 16. *p.* 267.: *„L'amour propre bien entendu est la source des „vertus morales et le premier bien de la société“* — gerade wie es in der bekannten Handschrift aus St. Helena heifst: *„Les interêts sont ce qu'il y a de plus réel dans ce „monde!“* — Wenn nun gleich Diderot in seinen *Principes de morale* sagt: *„C'est une thèse incontestable, que „les loix naturelles sont suffisamment munies de sanction par „la raison qui les découvre, et par l'interêt de les pratiquer“* — so bemerkt doch La Harpe in seinem *Cours de litérature* (*T.* 16. *p.* 115.) sehr richtig gegen diesen unbestreitbaren Satz: *„Un interêt quelconque est un motif et non pas une sanction. „Une sanction est invariable et imprescriptible, la même en „tout tems et pour tous; au lieu qu'un interêt et un motif“* (vom Interesse hergenommen) *„varient à l'infini suivant les „charactères, les affections, les circonstances, les lumières „etc.“*

reinen und formalen begnügen und es der angewandten Moral überlassen, den erfahrungsmäſsigen Stoff auszumitteln, auf welchen ein solcher Grundsatz in und für das Leben zu beziehen ist.

§. 8.

Das oberste Sitten- oder Tugendgesetz (§. 6.) ist ein apodiktischer praktischer Grundsatz, weil die Vernunft vermöge desselben eine gewisse Handlungsweise als schlechthin nothwendig fodert. Man kann es daher auch ein unbedingtes Gebot (*imperativus absolutus s. categoricus*) nennen. Aus diesem Gebote geht hervor alle sittliche Verbindlichkeit (*obligatio moralis*). Diese ist nämlich nichts anders als das Verhältniss einer von der Vernunft als schlechthin nothwendig anerkannten Handlung zu einem Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des Subjektes nothwendig ist, oder kürzer, die Nothwendigkeit einer an sich willkürlichen, mithin zufälligen, Handlung vermöge eines sittlichen Gesetzes. Jene Verbindlichkeit heiſst auch Pflicht (*officium*) und eine Handlung, in Beziehung worauf eine sittliche Verbindlichkeit stattfindet,

heiſst daher pflichtmäſsig oder pflichtwidrig, je nachdem sie der sittlichen Verbindlichkeit entspricht oder widerspricht.

Anmerkung 1.

Jedes sittliche Gesetz, es mag sich beziehn, worauf es wolle, und sich als Gebot (*lex imperativa* — Imperativ) oder als Verbot (*lex prohibitiva* — Probibitiv) darstellen, enthält eine Art der Nöthigung (*necessitatio*), die sich durch das Sollen ankündigt. Nöthigung überhaupt findet statt, wenn jemand bestimmt wird zu handeln, wie er auſserdem nicht von selbst handeln würde. Die Bestimmungsgründe können erstlich äuſsere sein und nach Gesetzen der Körperwelt wirken; dann heiſst die Nöthigung mechanisch. Sie können aber auch innere sein und nach Gesetzen der Geisterwelt wirken; dann heiſst die Nöthigung psychologisch. Die innern Bestimmungsgründe können ferner entweder sinnliche oder nichtsinnliche (geistige in engerer Bedeutung, intellektuale oder razionale, ideale) sein, je nachdem man bloſs durch Gefühle und Empfindungen, die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehn, oder durch allgemeine Verhaltungsregeln, die mittels des Verstandes oder der Vernunft gedacht werden, bestimmt wird. Wer z. B. durch Druck, Stoſs, Zug, Fesseln u. d. g. bestimmt wird, sich wohin zu begeben oder irgendwo zu bleiben, der wird mechanisch genöthigt; wen

die Furcht vor Gefahren oder das Gesetz eines Obern dazu bestimmt, der wird psychologisch genöthigt. Die mechanische Nöthigung nennt man gewöhnlich Zwang (*coactio*); es kann aber auch die psychologische Nöthigung eine Art von Zwang involviren, besonders wenn jemand nicht innere Kraft genug zum Widerstande hat. So entsteht im Kriege die Flucht oft nur durch psychologische Nöthigung, indem man sich vor dem herandringenden Feinde und den Gefahren, womit er uns bedrohet, fürchtet; und dennoch betrachtet man diese rückgängige Bewegung als erzwungen. Oft tritt auch mechanische und psychologische Nöthigung in Verbindung, z. B. bei dem, der sich durch Martern ein Geständniss entreifsen lässt. Wenn nun die mechanische oder psychologische Nöthigung als zwingend betrachtet wird, so bezeichnet man sie durch Müssen und versteht daher unter diesem Ausdruck eine physische d. h. von blofsen Naturgesetzen abhängige Nothwendigkeit. Das Sollen hingegen zeigt eine Nöthigung an, die zwar auch psychologisch aber nicht zwingend ist; es sind also höhere oder geistige Bestimmungsgründe, die uns dann auf gewisse Weise zum Handeln nöthigen, folglich allgemeine Verhaltungsregeln, die an sich keine zwingende Kraft haben. Eine solche Nothwendigkeit heifst praktisch im weitern Sinne und wird auch Verbindlichkeit oder Obliegenheit in demselben Sinne genannt, indem es auch eine praktische Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit im

engern Sinne gibt, welche die sittliche, moralische oder ethische heiſst.

Anmerkung 2.

Dieser Unterschied beruht auf dem Unterschiede der Regeln, wodurch unser Verhalten bestimmt werden kann. Wie nämlich die Urtheile in modaler Hinsicht (Th. Ph. I. §. 58.) in problematische, assertorische und apodiktische zerfallen, so lassen auch Regeln, als praktische Urtheile betrachtet, einen solchen Modalunterschied zu. Regeln, die sich bloſs auf irgend einen möglichen Zweck dieses oder jenes sinnlich-vernünftigen Wesens beziehn, können also problematische heiſsen. Von der Art sind alle technischen Kunstregeln, deren Anwendung eine besondre Geschicklichkeit voraussetzt. Ihre Gültigkeit ist daher auch nur individual oder höchstens partikular. Denn wer eine Kunst nicht ausüben will, braucht sich gar nicht an dieselben zu kehren. Regeln hingegen, die sich auf einen Zweck beziehn, der sich bei allen vernünftigen Wesen, wieferne sie zugleich sinnliche sind, als wirklich voraussetzen lässt, können assertorische heiſsen. Ein solcher Zweck ist das physische Wohlsein. Mithin gehören alle Klugheitsregeln, die man auch pragmatische nennen kann, hieher. Ihre Gültigkeit ist zwar allgemein oder universal, aber doch nur in beschränkter oder komparativer Hinsicht. Denn es lässt sich wohl denken, dass Jemand um höherer Zwecke willen auf ein angeneh-

mes, ruhiges und bequemes Leben, ja auf das Leben als ein bloſs sinnliches Dasein selbst, mithin auf alles, was zum physischen Wohlsein gehört, verzichte. Regeln endlich, die sich auf einen Zweck beziehn, den die Vernunft als schlechthin nothwendig anerkennt, können apodiktische heiſsen. Für schlechthin nothwendig aber kann die Vernunft nur einen sittlichen Zweck d. h. einen solchen anerkennen, der unter der Idee des an sich oder absolut Guten steht. Folglich gehören in diese Klasse bloſs die Regeln der Sittlichkeit, die man auch praktische im engern Sinne nennen kann, um sie von den technischen und pragmatischen zu unterscheiden. Ihre Gültigkeit ist streng allgemein oder universal ohne Ausnahme, weil ein vernünftiges Wesen auf seine sittliche Würde in keinem Falle verzichten soll. Involvirt nun eine Regel zugleich eine gewisse Nothwendigkeit, so ist diese nur im letzten Falle eine strenge, unbedingte oder absolute; in den beiden ersten Fällen aber ist sie eine bloſs bedingte, mithin im Grunde Zufälligkeit (Th. Ph. II. §. 76). Nennt man ferner jede Regel, die sich auf irgend ein Handeln bezieht, einen Imperativ: so müssen die ersten beiden Arten hypothetische, die sittlichen Regeln oder Tugendgesetze aber kategorische Imperative genannt werden. Da also die praktische Nothwendigkeit der Handlungen von verschiedner Art ist, so ist es auch die Verbindlichkeit oder Obliegenheit.

Aber nur die sittliche führt diesen Namen im strengen und eigentlichen Sinne.

Anmerkung 3.

Das Wort Pflicht wird ebenfalls bald im weitern bald im engern Sinne genommen. Wenn z. B. von eigenthümlichen Pflichten des Redners, des Auslegers, des Geschichtschreibers und in dieser Beziehung von einer rhetorischen, hermeneutischen, historischen Ethik die Rede ist, so denkt man nicht an die sittlichen Gesetze, die der Redner, Ausleger oder Geschichtschreiber als Mensch zu befolgen hat, sondern blofs an die technischen Regeln, wodurch das Geschäft des Redners, Auslegers oder Geschichtschreibers in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt ist, damit es seinem Zweck entspreche. In diesem weitern Sinne hat jeder Handwerker oder Künstler, überhaupt jeder Mensch, der irgend ein Geschäft regelmäfsig ausführen will, seine ganz besondern Pflichten. Wenn man aber von dem Menschen fodert, dass er seine Kunst oder Geschicklichkeit nicht zu bösen Zwecken brauche, dass er jedes übernommene Geschäft mit Gewissenhaftigkeit ausführe, so betrachtet man diefs als eine Pflicht im höhern und strengern Sinne, die sich daher auch in unsrem Bewusstsein mit einer unabweislichen Nothwendigkeit ankündigt. In diesem Sinne nun wird hier allein das Wort Pflicht genommen. Verpflichtet sein heifst demnach hier soviel als zu einem gewissen Thun oder Lassen sittlich (durch ein Tugendge-

setz) verbunden sein; und das Pflichtmäſsige oder Pflichtwidrige im menschlichen Verhalten kann in der Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, nur nach apodiktisch praktischen Grundsätzen beurtheilt werden.

§. 9.

Die Verpflichtung überhaupt setzt also voraus, dass in einer und derselben Person ein gesetzgebendes Vermögen, welches die praktische Nothwendigkeit einer Handlung bestimmt oder welches verpflichtet (aktive Verpflichtung), und ein demselben untergeordnetes Vermögen, dem die Nothwendigkeit einer von ihm abhangenden Handlung bestimmt oder welches verpflichtet wird (passive Verpflichtung), stattfindet. Jenes ist die praktische Vernunft als autonomisch, dieses der Wille als pathologisch oder empirisch bestimmbar gedacht (§. 1. Anm. 2. §. 7. Anm.).

Anmerkung 1.

Denken wir uns einen reinen Willen d. h. den Willen eines rein vernünftigen Wesens, so würde dieser schon von selbst (*natura sua*) auf das Absolutgute gerichtet sein, also mit der Vernunft

durchgängig einstimmen. Da wir aber sinnlich-vernünftige Wesen sind, so ist unser Wille auch durch anderweite (von der natürlichen Beziehung der Erfahrungsgegenstände auf unsre Triebe und die in ihnen begründeten Neigungen hergenommene) Gründe, mithin empirisch bestimmbar. Ein solcher Wille aber heiſst eben pathologisch (von παθος, *affectio animi per sensus*). Die philosophische Moral setzt also zwar die aktive und passive Verpflichtung in ein und dasselbe Subjekt, jedoch in verschiedner Hinsicht. Das Subjekt verpflichtet sich selbst, heiſst ebensoviel als, seine Vernunft als gesetzgebendes Vermögen verpflichtet seinen auch anderweit bestimmbaren Willen zu einer gewissen Handlungsweise. Die theologische Moral hingegen setzt die aktive Verpflichtung in Gott und die passive in den Menschen. Gott verpflichtet den Menschen, heiſst dann ebensoviel als, der Wille Gottes verpflichtet den Willen des Menschen zu einer gewissen Handlungsweise. Man mag nun aber annehmen, Gott habe seinen Willen dem Menschen ursprünglich ins Herz geschrieben oder späterhin durch Mittelspersonen bekannt gemacht (natürlich oder übernatürlich, unmittelbar oder mittelbar offenbart): so muss doch die Vernunft den Willen Gottes (das göttliche Gesetz) erkennen oder wenigstens anerkennen und sich dabei nach ihren eigenthümlichen Prinzipien richten. Beide Ansichten (die moralische und die religiose) laufen also im Grunde auf Eins hinaus (§. 6. Anm. 3.). Man kann den Unterschied beider aber auch

so ausdrücken: Der Wille Gottes als des höchsten Oberherrn aller endlichen vernünftigen Wesen verpflichtet uns *materialiter*, wiefern er bestimmt, was wir thun und lassen sollen; unsre Vernunft aber verpflichtet uns *formaliter* zu demselben Thun und Lassen, wieferne wir dadurch erkennen, dass das von Gott Gebotene gut und das von ihm Verbotene bös, mithin ebendarum jenes zu thun und dieses zu lassen sei. Wenn daher in menschlichen Verhältnissen der Eine als Unterer dem Andern als Oberen gehorchen soll, so muss auch hier der Wille des Oberen blofs als material verpflichtend, die Vernunft des Unteren aber als formal verpflichtend gedacht werden, so dass, wenn jener Wille zufällig etwas Böses geböte, der Untere dann nicht zu gehorchen brauchte, weil seine Vernunft ihn nicht zum Bösen verpflichten kann. Daher die Regel: Man muss Gott (dessen Wille so wenig als das Gesetz der Vernunft auf das Böse gerichtet sein kann) mehr gehorchen als den Menschen!

Anmerkung 2.

Sieht man auf die Subjekte der Verpflichtung oder die, welche zu gewissen Handlungen verbunden sein sollen, so ist offenbar, dass weder leblose, noch vernunftlose, noch rein-vernünftige Wesen im eigentlichen Sinne verpflichtet sein können. Die ersten können nur mechanisch, die zweiten auch psychologisch zu gewissen Thätigkeiten genöthigt werden. So nöthigt

man eine Last mit dem Hebel zur Bewegung und das Pferd mit der Peitsche, also durch ein unangenehmes Gefühl, zum Ziehen. Rein-vernünftige Wesen aber sind vermöge ihres reinen Willens schon von selbst auf das Absolutgute gerichtet, brauchen also nicht erst durch Vorhaltung eines Gesetzes zur Bewirkung des Guten bestimmt zu werden. Daher kann man von Gott nicht sagen, dass er Pflichten gegen sich selbst oder andre Wesen habe. Der Begriff der Pflicht hat daher nur in Bezug auf sinnlich-vernünftige Wesen Bedeutung und Anwendbarkeit. Sieht man aber auf die Objekte der Verpflichtung oder die Handlungen, zu welchen solche Wesen verpflichtet sein sollen, so ist wieder offenbar, dass es freie, folglich an sich mögliche und willkürliche Handlungen sein müssen. Eine Handlung, die entweder schlechthin oder bedingt unmöglich wäre, als eine praktisch nothwendige zu denken, wäre Widerspruch. Daher der Grundsatz: *Ad impossibilia nemo obligatur.* Zu den unmöglichen Handlungen gehören aber auch die, welche durch das Sittengesetz verboten sind. Diese sind nämlich moralisch unmöglich. Ebendarum kann man nach der vorhin angeführten Regel durch einen Obern nicht zum Bösen verpflichtet werden. Handlungen endlich, die der Willkür gar nicht unterworfen sind, sind kein Gegenstand der Pflicht, weil alles Sollen sich auf ein' mögliches Wollen bezieht, mithin da, wo der Wille nichts zu küren d. h. zu wählen hat, alle Verpflichtung auf-

hört. Daher ist niemand verpflichtet, ehrlich (d. h. in der Ehe) oder gut (d. h. von vornehmen Leuten) geboren, schön gestaltet u. s. w. zu sein; und ebendarum ist es unsinnig, einer Person ihre unehrliche oder niedrige Geburt, ihre Misgestaltung oder irgend ein andres Gebrechen vorzuwerfen, wenn sich auch durch solche Vorwürfe nicht schon an sich eine schlechte Denkart ankündigte. Doch gibt es Handlungen, die zwar als bloſse Körperverrichtungen betrachtet unwillkürlich sind, auf die aber doch die Willkür einen hemmenden oder befödernden oder sonst modifizirenden Einfluss haben kann, z. B. das Verdauen, das Athmen, das Schlafen, das Träumen u. d. g. Was also in dieser Beziehung der Willkür unterworfen ist, wird ebendadurch zum Pflichtobjekte, z. B. die Verdauung nicht durch Unmäſsigkeit zu stören, das Athmen nicht durch beengende Kleidung zu hindern u. s. w.

§. 10.

Wenn auch das Sitten- oder Tugendgesetz für alle sinnlich-vernünftige Wesen der höchste objektive Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sein soll, so muss doch bei ihnen noch ein subjektiver Bestimmungsgrund oder eine sogenannte Triebfeder (*motivum — elater animi*) hinzukommen, welche die ganze Gesinnung des handelnden Sub-

Subjektes dergestalt durchdringt und belebt, dass die aus dem sinnlichen Triebe hervorgehende Neigung oder Abneigung, wenn sie auch den Stoff zur Handlung darbietet, doch nie den Willen selbst und allein bestimmt, weil sonst die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze nur eine äußere und zufällige sein würde. Jene Triebfeder aber muss ein aus der Vorstellung von der Heiligkeit des Gesetzes hervorgehendes Gefühl sein, welches man am schicklichsten Achtung gegen das Gesetz (*reverentia legis*) nennen kann — ein Gefühl, welches der Lust und Freude am Guten um so weniger Abbruch thut, je lebendiger und dauerhafter es ist, indem dadurch das Subjekt immer williger wird, dem Gesetze seine Huldigung darzubringen und so den Gegenstand dieser Huldigung selbst zu lieben.

Anmerkung 1.

Dass das Gewissen oder die Foderung der praktischen Vernunft mit dem Gelüsten oder der Foderung der Neigung nicht immer zusammenstimme, sondern beide vielmehr oft unser Gemüth nach entgegengesetzten Richtungen ziehn, diefs lehrt jeden

von uns sein innerstes Bewusstsein, wenn er nur aufrichtig gegen sich selbst sein will. Auch kann es nicht anders sein bei sinnlich-vernünftigen Wesen. Denn die Sinnlichkeit als praktisches Vermögen betrachtet ist nichts anders als der bloſse Naturtrieb, der in Bezug auf die thierische Natur überhaupt auch Instinkt heiſst (Fund. §. 76. und 78.). Dieser hat seinen eigenthümlichen Wirkungskreis und fragt nicht nach dem, was recht und unrecht, gut und bös, sondern nur nach dem, was angenehm und unangenehm oder höchstens (durch Reflexion geleitet) was nützlich und schädlich ist. Dieſs hangt aber nicht von ethischen, sondern bloſs von physischen Gesetzen ab. Es ist daher falsch, wenn ein berühmter Dichter (Haller, glaub' ich) sagt:

> Nie fodert die Natur, was uns die Tugend wehrt,
> Die Tugend weigert nie, was die Natur begehrt —

man müsste denn unter der Natur bloſs die vernünftige verstehen wollen, wo dann nichts weiter als eine Tautologie herauskommt. Ebendarum ist auch der Grundsatz: *Sequere naturam*, oder: *Naturae convenienter vive*, höchst zweideutig, indem er ebensowohl von der sinnlichen als von der vernünftigen Natur des Menschen verstanden werden kann. Wer aber der sinnlichen Natur, seinen natürlichen Antrieben und Neigungen unbedingt folgen, diese also nicht dem gebietenden Ansehn der Vernunft,

der Zucht des Gesetzes unterwerfen wollte, der würde nicht einmal zur Rechtlichkeit des Verhaltens, geschweige zur Tugendlichkeit des Charakters gelangen. Soll nun aber der Mensch sein Gelüsten dem Gewissen unterwerfen, also zwar nicht die Sinnlichkeit ausrotten, aber doch der Vernunft unterordnen, so wird diefs nicht anders möglich ſein, als wenn in ihm ein Gefühl herrscht, welches der Gewalt der Neigung, so oft diese allein den Willen bestimmen möchte, Einhalt thut oder Widerstand leistet und ebendadurch die Wirksamkeit des Gesetzes der praktischen Vernunft in Bezug auf den Willen (als einer Norm für alle von diesem abhängigen Handlungen, mithin als eines objektischen Bestimmungsgrundes derselben) befödert. Dieses Gefühl kann nur aus dem Gedanken hervorgehn, dass jenes Gesetz etwas durchaus Unverletzliches und Ehrwürdiges, etwas Heiliges sei; es muss sich aber aus diesem Gedanken entwickeln, wenn derselbe dem Gemüthe stets lebendig genug vorschwebt, und es wird dann das Subjekt immerfort zur Folgsamkeit gegen das Gesetz antreiben, mithin bildlich eine Triebfeder, eigentlich zu reden aber ein subjektiver Bestimmungsgrund des Willens genannt werden können. Ein Gefühl nun, wodurch das Gesetz der Vernunft sich immer als etwas Unverletzliches und Ehrwürdiges in unsrem Bewusstsein darstellt und daher gleichsam warnt vor Uebertretung und erweckt zur Befolgnng seiner selbst, heifst mit Recht Achtung gegen das Ge-

setz; denn nur der achtet wirklich das Gesetz, welcher sich immer angetrieben fühlt, es auch in der That zu beobachten.

Anmerkung 2.

Die Achtung ist unstreitig ein gemischtes Gefühl. Sie entspringt nämlich aus der Vorstellung eines persönlichen Werthes, der eine gewisse Ueberlegenheit über uns ankündigt. Insofern ist das Gefühl allerdings unangenehm; denn wir fühlen uns durch jenen Werth in gewisser Hinsicht gedemüthigt, indem dessen Vorstellung unsern Eigendünkel (das unbegränzte Wohlgefallen an uns selbst, das aus dem Bewusstsein unsrer Vorzüge hervorgehende aber leicht in Ueberschätzung ausartende Selbgefühl) niederschlägt. Zugleich ist es aber auch angenehm; denn wir ergötzen uns doch an jenem Werthe, indem wir uns durch Anerkennung und Schätzung desselben erhoben fühlen. Das Sittengesetz affizirt nun unser Gemüth ebenfalls auf diese zwiefache Weise. Es zeigt uns in der Idee der sittlichen Vollkommenheit einen absoluten persönlichen Werth, den wir zwar nie vollständig besitzen, aber doch nach und nach erstreben können. Wir fühlen uns also dadurch zwar einerseits gedemüthigt, aber andrerseits auch erhoben, und gewinnen selbst an eignem Werthe, indem wir jenen absoluten persönlichen Werth mit Wohlgefallen betrachten und zum beständigen Ziele unsers Strebens machen. Hiedurch hebt sich auch der Einwurf, dass Achtung

nur gegen Personen, nicht aber gegen etwas Unpersönliches, dergleichen ein Gesetz, eine abstrakte Regel des Verhaltens sei, stattfinden könne. Denn die Achtung bezieht sich auch bei Personen nur auf den persönlichen Werth, den sie uns vorhalten gleichsam zur Nacheiferung, mithin als Ziel des eignen Strebens. Und die Achtung gegen das Gesetz ist im Grunde doch nichts andres, als Achtung gegen die Vernunft als das Allerpersönlichste in uns. Ja sie kann in höchster Potenz als Achtung gegen Gott selbst, die unendliche Vernunft, den Urquell des Guten, den höchsten Gesetzgeber, betrachtet werden und nimmt auch in jedem religiosen Gemüthe diesen Charakter an. Ebenso verschwindet der Einwand, dass die Achtung etwas Zurückstofsendes an sich habe, dass also ein Mensch, der das Gesetz nur achte, demselben nur widerstrebend gehorchen und an der Beobachtung desselben, mithin auch am Guten selbst, so er dadurch vollbringe, keine Lust und Freude haben könne; der wahrhaft Tugendhafte müsse das Gesetz vielmehr lieben, damit er ihm stets willig und gern gehorche, ja damit es ihm scheine, als wenn das Gesetz gar nichts andres fodre, als was er ganz von selbst auch ohne alle Vorschrift thun würde. Wer eine Person wahrhaft achtet, weifs sehr wohl, dass er sie auch in gewissem Grade liebt, weil Achtung ohne einige Beimischung von Liebe nicht bestehen kann, sondern sich dann unausbleiblich in Neid, Furcht oder Hass verwandelt. Daher pflegen Menschen, die nach blofser

Achtung streben und diese erzwingen wollen, alle Liebe zu verlieren, weil sich diese nicht erzwingen lässt; sie erregen aber dann statt Achtung blofs Neid, Furcht oder Hass. Darüber scheinen sie sich nun zwar nach dem Grundsatze der Tyrannen: *Oderint dum metuant*, und weil man, wenn eins von beiden sein muss, doch lieber noch Hass als Verachtung erträgt, hinwegzusetzen. Im Grunde ihres Herzens aber können sie den Wunsch doch nicht unterdrücken, dass sie auch ein wenig geliebt sein möchten, um der Achtung desto sichrer zu sein. Eben so wer eine Person wahrhaft liebt, weifs sehr wohl, dass er sie auch in gewissem Grade achtet, weil die Liebe gleichfalls nicht ohne Beimischung von Achtung bestehen kann; sie würde sich dann sehr bald in Gleichgültigkeit auflösen. Darauf gründet sich auch die Regel, dass man sich in der Liebe, wie in der Freundschaft, nicht gemein d. h. veräctlich machen solle, weil Verachtung die Liebe unwiderbringlich vertilgt. Wenn nun Achtung und Liebe in Beziehung auf Personen vereinbar sind, so müssen sie es auch in Bezug auf das Gesetz sein. Aber die Achtung wird hier immer das Vorherrschende oder Ueberwiegende sein und bleiben. Denn das Gesetz kündigt sich ursprünglich in uns als etwas so Heiliges an, dass vor seiner Hoheit und Würde jede sinnliche Begierde verstummen muss, da wir ja der Pflicht selbst das Leben zum Opfer bringen sollen. Daher ist ohne Selbstüberwindung, ohne innern Zwang und Kampf, ohne

Kreuzigung des Fleisches sammt allen Lüsten und Begierden, kein Gehorsam gegen das Sittengesetz, keine wahre Pflichterfüllung in allen durch das Gesetz bestimmten Fällen möglich. Dieſs wird nun allerdings dem Tugendhaften immer leichter werden, er wird am Guten, was er schafft, indem er seine Pflicht erfüllt, immer mehr Geschmack oder Lust und Freude finden, er wird seine Pflicht und das Gesetz, das sie ihm vorhält, immer mehr lieb gewinnen. Aber bis zur bloſsen oder reinen Liebe wird er es in dieser Hinsicht doch nicht bringen, so lang er ein sinnliches Wesen ist, weil wir nur ein rein - vernünftiges, ein göttliches Wesen einer solchen über alles Sinnliche und Beschränkte erhabenen Gesinnung fähig halten können. Behauptet dennoch jemand das Gegentheil, so hat er entweder das bloſse Ideal vor Augen und denkt es durch Selbtäuschung als wirklich erreichbar, oder er ist ein prahlerischer Tugendheld, dem es geht wie den prahlerischen Kriegshelden, die keine Furcht vor dem Tode kennen wollen und doch beim Anblick einer bloſsen Degenspitze zittern. Solche Heuchler und Scheinheilige aber sind wahrlich gerade am weitesten von dem Ziel entfernt, das sie erreicht haben wollen.

Anmerkung. 3.

Die Achtung gegen das Gesetz ist ein sitliches Gefühl und macht die Grundlage aller übrigen sittlichen Gefühle aus. Es stammt nämlich davon ab

einerseits die Achtung gegen uns selbst, wieferne wir nicht blos überhaupt (der Anlage nach) moralische Wesen, sondern auch insonderheit (der That nach) moralisch handelnde oder sittlichgute Wesen sind, andrerseits aber die sittliche Schaam oder Verachtung unsrer selsbt, wieferne wir unsre Würde durch das Bewusstsein einer moralischen Verschuldung vermindert fühlen. An jenes Gefühl schlieſst sich an die Zufriedenheit mit uns selbst, an dieses die Reue oder Unzufriedenheit mit uns selbst. Wenn man daher den Satz: Folge dem sittlichen Gefühle! als einen praktischen Grundsatz aufstellt (§. 6. Anm. 2.): so ist dieser an sich nicht verwerflich, setzt aber doch ein, wenn auch nur dunkles, Bewusstsein eines anderweiten Gesetzes voraus und kann daher nicht als oberster Grundsatz der Moral gelten. — Die Achtung gegen das Gesetz kann auch ein praktisches Gefühl heiſsen, wiefern es durch die praktische Vernunft in Beziehung auf die Neigung, die sich dem Gesetze unterwerfen soll, bewirkt wird. Es unterscheidet sich ebendadurch von allen bloſs pathologischen Gefühlen, welche durch die Neigung selbst erregt werden, wie das Gefühl des Hungers, des Durstes, der Sättigung, der Betrübniss, der Fröhlichkeit, der Hoffnung, der Furcht, der Rache u. s. w., und theils somatologisch theils psychologisch sind. — Als Triebfeder betrachtet ist die Achtung gegen das Gesetz 1. unbedingt, weil sie von keinen äuſsern Bedingungen abhängig ist, wie die Achtung

gegen einen Menschen, die zwar in einzelen Fällen auch ein Antrieb werden kann, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, aber doch nur unter der Bedingung, dass wir diesen Menschen als einen aufmerksamen Beobachter unsrer Handlungen wenigstens in Gedanken voraussetzen; 2. unbeschränkt, weil das Gesetz etwas durchaus Ehrwürdiges ist, während wir selbst an den geachtetsten Menschen leicht solche Mängel entdecken, die unsre Achtung gegen dieselben beschränken; 3. allgemeingültig, weil das Gesetz selbst für alle sinnlich-vernünftige Wesen gilt, während die Achtung gegen einen Menschen nur für die als Triebfeder wirken kann, so ihn als achtungswürdig erkannt haben. Pathologische Gefühle aber als Triebfedern gedacht, wie Hoffnung eines Vortheils vom Guten oder Furcht eines Schadens vom Bösen, würden die ganze moralische Gesinnung verderben, weil der Mensch alsdann das Gute und Böse nicht um sein selbst, sondern blofs um des Nutzens und Schadens willen thun und lassen, mithin den absoluten Charakter des Guten und Bösen verkennen und beides als etwas Relatives betrachten würde, so dass er gar wohl in manchen Fällen auf den Nutzen des Guten verzichten und den Schaden des Bösen übernehmen dürfte, wenn er es sonst seinen anderweiten Zwekken gemäfs fände oder etwa glaubte, durch seine Klugheit jenen Nutzen auf andre Art erreichen und diesen Schaden abwenden zu können. Man mag also die Sache betrachten wie man wolle, so bleibt

die Achtung gegen das Gesetz immer die einzige echt-sittliche Triebfeder d. h. derjenige subjektive Bestimmungsgrund zur Pflichterfüllung, wodurch diese erst einen echt-sittlichen Werth in den Augen der Vernunft erhält. Darum heifsen diejenigen Handlungen, welche nur zufällig (weil etwa die Neigung in einem bestimmten Falle auch auf das Gute gerichtet ist oder es an Reitz und Gelegenheit zum Bösen fehlt) mit dem Gesetze zusammenstimmen, gesetzmäfsig oder legal, diejenigen aber, welche aus Achtung gegen das Gesetz selbst hervorgehen, sittlichgut oder moralisch im engsten Sinne. Man könnte sie auch Handlungen aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten nennen; denn das freudige Rechtthun wird durch den Gedanken an die Pflicht nimmer ausgeschlossen. Daher sagt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 154. Aufl. 2) eben so richtig als schön: „Pflicht! du erhabner, grofser Name, der „du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich „führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung ver„langst, doch auch nichts drohest, was natürliche „Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um „den Willen zu bewegen, sondern blofs ein Gesetz „aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Ein„gang findet und doch sich selbst wider Willen“ [auch beim Bösen] „Verehrung, wenn gleich nicht „immer Befolgung, erwirbt.“ Man vergl. auch (S. 288.) den letzten Satz, welcher mit den Worten beginnt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit im-

„mer neuer und zunehmender Bewunderung und „Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nach- „denken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel „über mir und das moralische Gesetz in mir," u. s. w.

§. 11.

Aus der gewissenhaften Pflichterfüllung entspringt die Tugend. Gewissenhaft aber ist die Pflichterfüllung nur dann, wenn den Handlungen eine solche Gesinnung zum Grunde liegt, wodurch sie das Gepräge der echten Sittlichkeit annehmen. Da nun diese Gesinnung keine andre ist, als die unbedingte Achtung gegen das Sittengesetz selbst (§. 10.): so besteht ebendarin der wahre Charakter oder die wesentliche Form der Tugend. Tugend überhaupt ist also das pflichtmäſsige Verhalten eines sinnlich-vernünftigen Wesens aus Pflicht oder aus Liebe zum Guten, Tugenden aber sind die verschiednen Arten, wie sich die Tugend überhaupt durch eine bestimmte Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände ankündigt.

Anmerkung. 1.

Das Wort Tugend bedeutet ursprünglich eine gewisse Tauglichkeit, oder Tüchtigkeit, indem es

von taugen stammt, wie αρετη von αρειν, *aptum esse*, während *virtus* (von *vir*) ursprünglich Mannhaftigkeit oder Tapferkeit bedeutet. *) Daher nimmt man auch diese Ausdrücke oft im weitern Sinne und versteht dann jeden Vorzug darunter, wodurch jemand zur Erreichung gewisser Zwecke tauglich oder geschickt ist. **) Die Moral aber beschränkt den Sinn dieses Wortes auf sittliche Vorzüge, die ein sinnlich-vernünftiges Wesen mit Freiheit erwerben soll, um seiner höhern Bestimmung zu genügen oder das, was schlechthin gut ist, durch sein ganzes Thun und Lassen zu verwirklichen. Tugend in dieser Bedeutung ist also nichts anders als sittliche Vollkommenheit, aber gedacht in Bezug auf den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges und darum endliches Wesen. Denn die sittliche Vollkommenheit eines solchen Wesens ist selbst endlich d. h. beschränkt und eines beständigen Wachsthums fähig, weil es immer mit widerstrebenden Neigungen zu kämpfen hat, deren Bekämpfung ihm aber immer leichter wird, je öfter es

*) Plato's Ableitung des Worts αρετη von αιρειν, wählen, oder gar von αει ρειν, beständig fliefsen (im Kratylus, *Opp.* I, p. 415. *ed. Steph.*) ist schwerlich die wahre. Doch liefse sich die erste wohl noch mit der obigen vereinen, da αιρειν selbt von αρειν abstammt.

**) Darum wird auch die künstlerische Fertigkeit sowohl überhaupt als besonders in der Tonkunst von dem Italiener vorzugsweise *Virtù* uud der Besitzer derselban *Virtuoso* genannt, wenn dieser auch übrigens sehr untugendhaft ist.

den Sieg davon getragen, indem dadurch seine Achtung gegen das Gesetz und seine Liebe zum Guten immer lebendiger und kräftiger wird. Denken wir uns aber ein unendliches, mithin rein - vernünftiges Wesen, so muss auch dessen sittliche Vollkommenheit unendlich oder unbeschränkt, folglich keines Wachsthums mehr fähig sein, indem sein Wille durch Neigungen gar nicht bestimmbar ist. Diefs ist die Idee der Heiligkeit (*sanctitas*), die wir eigentlich nur als Eigenschaft Gottes denken können, die aber zugleich allen sinnlich - vernünftigen Wesen zum Ziel ihres Strebens, mithin als Urbild ihrer eignen Vollkommenheit dient. Darum kann man das Sittengesetz auch so ausdrücken: Strebe nach der Heiligkeit! oder wie es in der Schrift heifst: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel! Da wir aber diese Vollkommenheit eigentlich nie erreichen, sondern uns nur derselben durch beständigen Fortschritt in unsrer Vervollkommnung annähern, also Gott nie gleich, sondern blofs ähnlich werden können, so hat jene Vorschrift eigentlich den Sinn: Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott! Und da wir durch diese Verähnlichung, der Gesinnung nach, mit Gott in eine geistige Gemeinschaft treten oder gleichsam Eins mit dem Göttlichen werden, so kann man diese Formel auch so ausdrücken: Strebe nach Vereinigung mit Gott! Alle diese Formeln aber haben einen religiosen Charakter und setzen zu ihrem Verständniss einen anderweiten moralischen

Grundsatz voraus, wie jene, welche den göttlichen Willen zur obersten Richtschnur des menschlichen Handelns machen (§. 6. Anm. 2.).

Anmerkung 2.

Wer nach der sittlichen Vollkommenheit als Heiligkeit gedacht, mithin nach einem Ziele strebt, das er nie vollständig erreicht, dem er sich aber immer fortschreitend annähert, erlangt ebendadurch eine gewisse Fertigkeit in der Erfüllung seiner Pflicht oder im Guten. Daher kann man die Tugend auch als ein beständiges Streben nach der Heiligkeit und eine daraus hervorgehende Fertigkeit im Guten erklären. Diese Fertigkeit muss aber nicht als eine mechanische d. h. durch bloſse Angewöhnung entstandne, sondern als eine freie d. h. aus innerer Huldigung gegen das Gesetz sich immer neu erzeugende betrachtet werden. Die Tugend kann daher der Uebung so wenig als andre Fertigkeiten entbehren, und nicht mit Unrecht foderte der Kyniker Diogenes diese Uebung (ασκησις) von jedem Freunde der Tugend (Diog. Laert. VI, 70. 71.). Ebendarauf beruht die Idee einer Asketik (§. 3. Anm.). Hieraus erhellet aber auch, dass man nicht mit Cicero (*de legg.* I, 8.) sagen kann: „*Virtus eadem in homine ac deo est.*“ Denn der Begriff der Tugend passt gar nicht auf das göttliche Wesen als ein heiliges. Wenn man aber in der Mehrzahl von Tugenden redet, also eine Tugend (insonderheit) von der Tugend (überhaupt) unterscheidet,

so kann dieser Unterschied sich nicht auf das Wesen, und die ursprüngliche Form der Tugend, sondern nur auf die durch den Stoff des Handelns bestimmten Modifikazionen jener Form d. h. auf die verschiednen Gestalten beziehn, unter welchen sich die Tugend in der Erfahrung zu erkennen gibt, z. B. als Mäſsigkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit u. d. g. Diese Gestalten der Tugend (so wie des entgegenstehenden Lasters) alle aufzählen zu wollen, ist ein vergebliches Unternehmen, da sie unendlich mannichfaltig sind und nicht einmal die Sprache genug Zeichen dafür hat, wie schon Aristoteles im 3. und 4. Buche seiner Ethik gelegentlich bemerkt. Es ist aber auch nicht nöthig. Denn wer die Tugend überhaupt, also das Wesen derselben hat, bei dem wird sie sich auch nach Beschaffenheit der Umstände und Verhältnisse, unter welchen er handelt, in den mannichfaltigsten Gestalten zeigen. Wem aber jenes Wesen fehlt, dem hilft der Besitz einer einzelen Tugend nichts, weil diese dann nur eine zufällige, aus anderweiten Motiven hervorgehende, legale Handlungsweise ist. Sehr richtig sagt daher Cicero (*de finibus* V, 23.): „*Qua-* „*lis est omnis haec conspiratio consensusque vir-* „*tutum, tale est illud ipsum honestum: quando-* „*quidem honestum aut ipsa virtus est aut res* „*gesta virtute. Quibus in rebus vita consentiens* „*virtutibusque respondens recta et honesta et con-* „*stans et naturae congruens existimari potest.* „*Atque haec conjunctio confusioque virtutum ta-*

„men a philosopho ratione quadam distinguitur. „Nam quum ita copulatae connexaeque sint, ut „omnes omnium participes sint, nec „alia ab alia possit separari: tamen pro- „prium suum cujusque munus est, ut fortitudo „in laboribus periculisque cernatur. temperantia „in praetermittendis voluptatibus etc.“ Die weitere Ausführung dieses Gedankens aber gehört in die angewandte Moral.

Anmerkung 3.

Gibt es nun bloſs Eine wahre Tugend, bestimmt durch die ursprüngliche Gesetzgebung der praktischen Vernunft selbst und allein, so ist es ein antilogisches Verfahren, wenn man der sogenannten natürlichen oder philosophischen Tugend die christliche oder auch die bürgerliche entgegensetzt und über den Vorzug der einen vor der andern streitet. Was

1. den Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend betrifft, so kann man zuvörderst unter jener die Tugend des sich selbst (seinen natürlichen Kräften) überlassenen, unter dieser aber die Tugend des unter einem höhern (göttlichen) Einflusse stehenden Menschen verstehn, indem manche Theologen behauptet haben, dass der Mensch durch sich selbst gar nicht tugendhaft werden könne, sondern die Tugend im Menschen durch Gott unmittelbar bewirkt werden müsse; und dazu dienten die durch das Christenthum dem Menschen

schen dargebotenen Gnadenmittel, deren Gebrauch das Gemüth jener Einwirkung erst empfänglich mache. Sonach gäb' es gar keine natürliche, sondern nur eine übernatürliche Tugend, und eben diese wäre die christliche. Darum nannte auch der Kirchenlehrer Augustin, der eigentliche Urheber dieser Lehre, die Tugenden der Heiden nur glänzende Sünden (*splendida peccata*). Wir tragen aber kein Bedenken, diese moralische Lehre für sich selbst widersprechend, ja für immoralisch zu erklären, weil sie die innere Grundlage der Sittlichkeit selbst, die Willensfreiheit, aufhebt. Wer aber diese aufhebt, kann vernünftiger Weise von Tugend und Sünde gar nicht einmal reden. Die Ausflucht, dass doch der Gebrauch oder die Annahme der dargebotnen Gnadenmittel eine freie Willenshandlung sei, ist ganz nichtig. Denn wer nicht schon in einem gewissen Grade das Gesetz achtet und das Gute liebt, also der Gesinnung nach bereits tugendhaft ist, wird nach sittlichen Heilmitteln, die ihm von aufsen geboten werden, wenig oder nichts fragen. Soll aber auch jene Gesinnung übernatürlicher Weise oder durch unmittelbare göttliche Einwirkung, die dann nicht anders als zwingend, also in der That eine unwiderstehliche Gnade (*gratia irresistibilis*) wäre, entstanden sein, so bleibt doch wahrlich zwischen dem Menschen und einem Klotz oder Stein, aus dem der Künstler bildet, was er nur will, kein Unterschied mehr übrig. Daher haben Andre den obigen Gegensatz

blofs so gedeutet, dass er dem anderweiten Gegensatze zwischen der philosophischen Moral als einer natürlichen und der christlichen als einer positiven entspricht (§. 1. Anm. 2.). In diesem Sinne wäre die natürliche Tugend die durch Vernunftgesetze, die christliche aber die durch die sittlichen Vorschriften des neuen Testaments (der Urkunden des Christenthums) bestimmte. Man kann aber als erwiesen annehmen, dass die christliche Moral im Wesentlichen keine andern sittlichen Vorschriften enthält, als die philosophische — vorausgesetzt, dass bei jener das Oertliche und Zeitliche vom Allgemeingültigen gehörig gesondert, und bei dieser die Aussprüche des Gewissens oder der gesetzgebenden Vernunft richtig aufgefasst sind. Jene unterscheidet sich dann von dieser blofs durch ihren religiosen Charakter, und dadurch würde sich dann auch die christliche Tugend von der natürlichen unterscheiden. Da aber die natürliche Tugend in ihrer ganzen Fülle gedacht auch jenen Charakter annehmen soll, indem der Unterschied des Moralischen und des Religiosen überhaupt nur für die Wissenschaft, aber nicht für das Leben, wo beides innigst verschmolzen, gilt: so kann auch in dieser Hinsicht kein wesentlicher Gegensatz zwischen der natürlichen und der christlichen Tugend stattfinden. — Was aber

2. den Gegensatz zwischen der natürlichen und der bürgerlichen Tugend betrifft, so hebt sich derselbe dadurch auf, dass jene diese mit ein-

schliefst. Denn die Vernunft selbst fodert vom Menschen als Bürger Gehorsam gegen die Gesetze des Staats oder ein denselben angemessenes Verhalten, also eben das, was man bürgerliche Tugend nennt. Es muss aber auch hier dieselbe Triebfeder oder Gesinnung zum Grunde liegen, als bei der natürlichen Tugend. Denn ginge die bürgerliche aus blofser Furcht vor den Strafen, womit die Staatsgesetze deren Uebertreter bedrohen, oder aus blofser Hoffnung irgend eines durch deren Befolgung zu erlangenden Vortheils hervor, so wäre sie nichts weiter als Rechtlichkeit des äufseren Verhaltens oder Legalität und hätte keinen sittlichen Werth (§. 10. Anm. 3.). Sie wäre daher keine wahre, sondern blofse Scheintugend, wieferne man unter dieser ein tugendähnliches Verhalten ohne tugendhafte Gesinnung versteht. Denn bei solcher Scheintugend kann sogar eine böse Denkart zum Grunde liegen, wie diefs bei allen Heuchlern der Fall. Heuchelei aber als ein blofses Spiel mit dem Heiligen, das man als Maske vorhält, um Andre zum eignen Vortheile zu täuschen, ist unstreitig das gefährlichste Spiel, das man nur immer treiben kann.

Anmerkung 4.

Zu den Scheintugenden gehören auch die sogenannten Temperaments- Familien- Standes- und Nazionaltugenden, so lange sie einen blofsen Tugendschein hervorbringen und nicht etwa durch anderweite Veredlung des Charakters in echte

Tugend übergehn. Wer z. B. aus natürlicher Gutmüthigkeit wohlthätig, aus Mangel an Reizbarkeit enthaltsam ist, handelt freilich nur tugendhaft aus Temperament, weil bei jenem der sympathetische Trieb lebhaft und bei diesem der egoistische Trieb in einer gewissen Hinsicht schwach wirkt, was unstreitig in derjenigen Mischung des Körperlichen und Geistigen seinen Grund hat, die man Temperament nennt und eben so wenig jemal befriedigend erklären wird, als die sogenannten Idiosynkrasien. Aber es kann doch eben diese natürliche Stimmung eines Menschen für ihn eine Veranlassung werden, dass sich die sittliche Gesinnung in ihm leichter entwickle, weil sie in seinen natürlichen Neigungen keinen zu heftigen Widerstand findet. Daher hat man wohl auch zuweilen bei einzelen Menschen eine besondre Anlage zur Tugend, eine Art von Tugendgenie, angenommen, ungeachtet es dergleichen im eigentlichen Sinne des Wortes Genie nicht geben kann (Th. Ph. III. §. 62. Anm. 1.). Wie lange sich indess die sittliche Gesinnung in einem solchen Menschen noch nicht entwickelt hat und seine ganze Handlungsweise durchdringt, so lange kann auch seine Wohlthätigkeit oder Enthaltsamkeit nur im weitern aber nicht im engern und eigentlichen Sinne für Tugend gelten; sie ist nur eine rühmliche Eigenschaft, nicht sittliche Vollkommenheit. Daher können sich auch mit solchen Temperamentstugenden sehr bedeutende sittliche Fehler vereinigen. Der Wohlthätige dieser Art verschwen-

det vielleicht seine Wohlthaten an Unbedürftige und Unwürdige, und schadet dadurch mehr als er nützt. Der Enthaltsame dieser Art ist vielleicht zugleich hartherzig, träge, gleichgültig gegen das Wohl des Vaterlandes u. s. w. Dasselbe gilt auch von andern rühmlichen Eigenschaften, die man bei gewissen Familien, Ständen oder Völkern gleichsam einheimisch trifft. Die Angewöhnung durch häusliche oder öffentliche Erziehung, vielleicht auch etwas Angebornes, das sich immer weiter fortpflanzt, wie der angestammte Muth, bringen jene Eigenschaften hervor. So rühmlich sie aber auch in äufserer Beziehung sein mögen, so fehlt es doch am innern Werthe, wenn sie nicht durch eine sittliche Denkart veredelt und gleichsam zu wahren Tugenden gestempelt werden. Und ebendarum werden wir auch nie einen Menschen oder ein Volk wahrhaft achten, wenn wir bei ihm nur solche äufsere Vorzüge wahrnehmen. Ja wir werden einen Mann nicht einmal einen Tapfern, geschweige einen Helden nennen, wenn wir an ihm nichts weiter erblicken, als einen rohen physischen Muth, der keine Gefahr kennt. Solcher Muth heifst daher auch brutal, weil er gleichsam etwas Thierisches ist.

§. 12.

Wieferne die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten betrachtet wird (§. 11. Anm. 2.), ist sie auch einer Gradbestim-

mung fähig, d. h. die der Tugend zum Grunde liegende Gesinnung erscheint in Ansehung ihrer Wirksamkeit durch das pflichtmäſsige Verhalten als intensive Gröſse (Th. Ph. II. §. 45 und 56.). Um aber jenen Grad zu bestimmen, hat man nicht bloſs auf einzele tugendhafte Handlungen in Ansehung ihres Umfanges, der ihnen entgegenstehenden Hindernisse und der dabei mitwirkenden Motive, sondern auch auf die Dauer des tugendhaften Verhaltens zu sehen. Darum bleibt jene Bestimmung immer ungewiss.

Anmerkung.

Die Tugend an sich (*virtus qua noumenon*) wird als etwas Vollendetes oder Absolutes gedacht. Es kann daher in dieser Beziehung von einem höhern oder niedern Grade der Tugend gar nicht die Rede sein. Die durch bestimmte Handlungen in der Zeitreihe erscheinende Tugend aber (*virtus qua phaenomenon*) muss wie jede wahrnehmbare Qualität der Dinge einen Gradualunterschied zulassen, und es kann daher sowohl die Tugend eines und desselben Subjektes zu verschiednen Zeiten als auch die Tugend verschiedner Subjekte in derselben Zeit oder auch zu verschiednen Zeiten (z. B. die Tugend des Sokrates als Jünglings und als Mannes, oder die

Tugend des Sokrates, des Plato, des Thrasybulus, des Epaminondas, des Cato u. A.) mit einander verglichen werden, um zu bestimmen, welche gröſser oder geringer sei d. h. welche sich der Idee mehr oder weniger annähere. Diese Bestimmung aber ist aus leicht begreiflichen Gründen sehr ungewiss. Denn sehen wir auf einzele tugendhafte Handlungen, so kommt es dabei nicht bloſs anf deren Umfang (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten Vielen nützlich wurde) und die der Ausübung entgegenstehenden Hindernisse (z. B. ob jemand durch seine Wohlthaten viel von seinem Vermögen, seiner Zeit, seinen Genüssen aufopferte) sondern auch auf die mitwirkenden Triebfedern an (z. B. ob jemand aus reiner Menschenliebe oder auch aus Ehrgeiz, Hoffnung von Gegendiensten, Wunsch sich beliebt zu machen u. d. g. wohlthätig war). Da indessen einzele tugendhafte Handlungen noch keine Fertigkeit im Guten beweisen, so muss auch noch die Beständigkeit in der Pflichterfüllung hinzukommen, damit man aus der Dauer des tugendhaften Verhaltens auf das Dasein einer sittlich guten Gesinnung mit Wahrscheinlichkeit schlieſsen könne. Ein völlig gewisses Urtheil aber könnte nur ein allwissendes Wesen, dem alle äuſsern und innern Umstände des Handelnden genau bekannt wären, das also als Herzenzenskündiger (καρδιογνώστης) urtheilte, fällen.

§. 13.

Wenn die Handlungen eines sinnlich-vernünftigen Wesens den Gesetzen, welchen es unterworfen ist, widerstreiten, so heiſsen sie ungesetzmäſsig oder gesetzwidrig überhaupt (*actiones illegales*). Sind nun jene Gesetze sittliche Gebote oder Verbote und widerstreiten ihnen die Handlungen aus Mangel an Achtung dagegen auf Seiten des Handelnden, so heiſsen die Handlungen unsittlich (*actiones immorales*). Solche Handlungen werden auch Sünden (*peccata*) und, wenn die öftere Wiederholung derselben eine fehlerhafte, das Subjekt fortwährend beherrschende, Gesinnung, mithin eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise ankündigt, Laster (*vitia*, *flagitia*) genannt.

Anmerkung 1.

Da die praktischen Regeln (das Wort praktisch im weitern Sinne genommen) von verschiedner Art sind (§. 8. Anm. 2.): so sind auch die unregelmäſsigen oder regelwidrigen Handlungen eben so vielfach. Die Verletzung einer problematisch-technischen oder Kunstregel ist ein bloſser Fehler oder eine Ungeschicklichkeit; die Verletzung einer

assertorisch - pragmatischen oder Klugheitsregel ist eine Unklugheit oder Thorheit; die Verletzung einer apodiktisch - praktischen oder sittlichen Regel (eines Sittengesetzes, welches im engern Sinne eine praktische Regel heiſst) ist eine Gesetzwidrigkeit oder Unsittlichkeit. Im letzten Falle heiſst die Handlung bloſs gesetzwidrig (illegal), wenn man nur auf ihren Widerstreit gegen das Gesetz sieht; unsittlich (immoralisch) aber, wenn man dabei auch eine böse Gesinnung als innern Grund der gesetzwidrigen Handlung voraussetzt. Diese Voraussetzung findet jedoch nicht immer statt. Denn wenn z. B. jemand eine fremde Sache in der Meinung, sie sei herrenlos, sich zueignet, so verletzt er allerdings das Gesetz, welches die Zueignung fremder Sachen verbietet. Seine Handlung ist also insoferne gesetzwidrig. Aber unsittlich kann man sie doch nicht nennen, weil man in diesem Falle nicht sagen kann, dass er das Gesetz nicht geachtet habe. Es muss also bei Handlungen, welche mit Recht unsittlich heiſsen sollen, auf Seiten des Handelnden ein Mangel an Achtung gegen das Gesetz vorausgesetzt werden, welcher Mangel eben die böse Gesinnung ist, die der Handlung zum Grunde liegt. Da nun die böse Gesinnung sich durch unsittliche Handlungen äuſsert, so nennt man diese Handlungen auch selbst bös; und weil die Ausdrücke gut und bös sowohl im absoluten als im relativen Sinne genommen werden können (Fund. §. 80. Anm. 2.), so nennt man die unsittlichen Handlungen auch wohl

sittlich-bös, wie man die sittlichen sittlich-gut nennt, um anzudeuten, dass gut und bös hier im absoluten Sinne zu nehmen, also bloſs auf das Sittliche in den menschlichen Handlungen zu beziehen.

Anmerkung 2.

Ebendarauf beziehen sich nun auch die Ausdrücke: Sünde, sündigen, sündlich und sündhaft. Zwar braucht man sie zuweilen auch wohl von bloſsen Fehlern, z. B. wenn man von einem Schriftsteller sagt, er habe gegen die Grammatik, und von einem Künstler, er habe gegen die Aesthetik gesündigt, oder es habe sich der Eine an der Sprache, der Andre an der Kunst versündigt. Dieser Sprachgebrauch aber ist wahrscheinlich erst aus dem Griechischen und Lateinischen ins Deutsche übergetragen. Denn dort bedeuten ἁμαρτανειν und *peccare* etymologisch allerdings soviel als fehlen oder fehlschieſsen (*aberrare a scopo*). Das deutsche Sünde aber hat wohl mit Sühne einerlei Wurzel und bedeutet ursprünglich eine Handlung, die der Sühne bedarf, weil man sie als eine Beleidigung der Gottheit denkt. Das Wort Sünde ist daher religiosen Ursprungs und wird ebendeswegen vorzugsweise in der Theologie gebraucht. Aus dieser aber ist es in die Moral übergegangen und bedeutet hier jede unsittliche oder sittlich-böse Handlung, weil eine solche als Verletzung des Vernunftgesetzes auch eine Uebertretung des göttlichen

Gebotes und insofern (anthropopathisch von Gott zu reden) eine Beleidigung der Gottheit ist. Eine Sünde setzt daher allemal das Dasein eines Pflichtgebotes voraus, welches verletzt worden, und ebendarum kann auf dieselben Subjekte und Objekte, auf welche der Begriff der Pflicht (§. 9. Anm. 2.) nicht beziehlich, auch der Begriff der Sünde nicht bezogen werden. Also können nur sinnlich-vernünftige Wesen (dergleichen wohl alle endliche moralische Weltwesen) sündigen. Ihre Sündfähigkeit aber, d. h. der allgemeine subjektive Grund der Möglichkeit zu sündigen, besteht darin, dass sie nicht blofs das (aktive) Vermögen haben, sich durch das Gesetz der Vernunft selbthätig zu bestimmen, sondern auch das (passive) Vermögen, sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen zu lassen. Der letzte Grund dieser Passivität aber kann blofs in der Beschränktheit endlicher Naturen liegen, vermöge welcher ihre Thätigkeit keine blofse Spontaneität ist (Fund. §. 69.). Da indessen der ursprüngliche Charakter der Endlichkeit oder das eigentliche Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen und der Hervorgang jenes aus diesem für uns, eben wegen unsrer Befangenheit im Endlichen, ein unerforschliches Geheimniss ist, so lässt sich auch der Ursprung der Sünde oder des Bösen in der Welt weder razional noch historisch nachweisen, und der Versuch einer solchen Nachweisung muss allemal entweder auf transzendente Spekulazionen oder auf mythische Phantasien führen,

von welchen beiderseits die Moral keinen Gebrauch machen kann. *) — Von der bloſsen Sündfähigkeit, die zur Naturnothwendigkeit eines endlichen moralischen Wesens gehört und daher an und für sich eben so wenig sündlich oder strafbar, als die Tugendfähigkeit verdienstlich ist, muss die Sündhaftigkeit unterschieden werden. Diese ist ein wirkliches Behaftet- oder Beflecktsein von der Sünde, durch Freiheit entstanden und also auch der Zurechnung fähig. Denn wenn jemand sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen lieſs, während er sich doch vermöge der Freiheit seines Willens (Fund. §. 82.) durch das Gesetz der Vernunft selbthätig bestimmen konnte, so muss auch dieses Sich-bestimmen-lassen, diese unterlassene, also für diesen Fall gleichsam aufgegebne Selbthätigkeit in der moralischen Bestimmung seiner Handlungen, als ein freier Akt angesehen werden, da jedem, der gegen sich selbst aufrichtig sein will, sein Gewissen in einem solchen Falle sagen muss, dass er anders handeln sollte und konnte, also die Schuld von der bösen That doch zuletzt in ihm selbst, nämlich in seinem Willen lag, welcher den sinnlichen Antrieben dieſsmal lieber folgen wollte,

*) Ob etwa in der menschlichen Natur auſser der bloſsen Sündfähigkeit noch ein besonderer Hang zum Bösen liege und was von diesem zu halten sei, gehört in die angewandte Tugendlehre. Die reine braucht von dieser empirischen Modifikazion unsrer sittlichen Anlagen keine Notiz zu nehmen.

als dem Gesetze. Die Stärke der sinnlichen Antriebe kann hier nicht zur Entschuldigung, vielweniger zur Rechtfertigung dienen, da der Wille als ein freies Vermögen immer in sich selbst stärker ist, mithin die Passivität über die Aktivität im Moralischen nie das Uebergewicht erlangen kann, wenn jemand nur von seiner ganzen moralischen Kraft Gebrauch machen will.

Anmerkung 3.

Wenn die Sündhaftigkeit eines moralischen Subjektes als etwas Stetiges und Herrschendes, gleichsam als eine Quelle immer wiederkehrender sündlicher Handlungen erscheint, so heifst sie Lasterhaftigkeit. Unter dem Laster überhaupt versteht man also eine zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise, unter einem Laster insonderheit aber die bestimmte Art, wie sich diese Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände äufsert, z. B. als Laster der Völlerei, der Hurerei, der Verschwendung, des Geizes u. d. g. Das Laster als Fertigkeit im Bösen ist also das gerade Gegentheil von der Tugend als Fertigkeit im Guten. Wie aber diese nicht als etwas Mechanisches, durch blofse Angewöhnung Entstandnes betrachtet werden darf, sondern immerfort in Beziehung auf die Freiheit gedacht werden muss (§. 11. Anm. 2.): so ist diefs auch in Ansehung des Lasters der Fall. Wenn also der Lasterhafte ein Sklav der Sünde oder des Lasters genannt wird, weil ihn das Böse gleichsam so

beherrscht, dass es scheint, als hätt' er seine Willensfreiheit gänzlich verloren: so ist diefs doch nur eine bildliche Redensart, weil die Willensfreiheit zu den ursprünglichen Bestimmungen eines vernünftigen Wesens gehört und folglich zwar in verschiednem Grade beschränkt sein, aber nie ganz aufgehoben werden kann. Die Sklaverei des Lasterhaften ist also eine freiwillige. Er könnte jeden Augenblick seine Fesseln zerbrechen, wenn er nur ernstlich wollte. Darum bedauern wir ihn nicht blofs, wie den, der aus Zwang sich in äufserer Sklaverei befindet, sondern es mischt sich in das Bedauern eine Art von Abscheu oder Verachtung, weil wir mit Recht urtheilen, dass der Lasterhafte sich selbst oder das Gesetz seiner Vernunft nicht gehörig achte und ebendarum die Würde eines vernünftigen und freien Wesens nicht, wie er sollte und könnte, behaupte. — Von dem Laster ist aber noch die Untugend zu unterscheiden. Diese ist eigentlich nur die Negazion der Tugend, in dem Sinne, wie man sprüchwörtlich zu sagen pflegt: Jugend hat nicht Tugend. Da aber ein vernünftiges und freies Wesen, sobald es als sinnliches Wesen diejenige Reife erlangt hat, welche nach seiner empirischen Beschaffenheit die natürliche Bedingung der vollen Entwicklung seines geistigen und körperlichen Vermögens ist, tugendhaft sein soll: so ist alsdann die Untugend oder der Mangel der Tugend schon ein Beweis sittlicher Verdorbenheit oder einer gewissen Annäherung zum Laster. Daher pflegt man auch

Handlungsweisen, die man noch nicht geradezu für lasterhaft zu erklären wagt, Untugenden zu nennen, z. B. wenn jemand, ohne der Trunkenheit ergeben zu sein, sich doch zuweilen berauscht, oder wenn jemand, der sonst wohl ehrlich ist, sich doch im Spiele kleine Betrügereien erlaubt, *pour corriger la fortune*, wie Lessing's nobler Franzose sagt.

Anmerkung 4.

Jedes sinnlich-vernünftige Wesen, das natürlich reif und seiner selbst mächtig, muss demnach entweder sittlich gut oder sittlich bös, entweder tugendhaft oder lasterhaft sein. Ein sittlich gleichgültiger Zustand kann nur da stattfinden, wo moralische Bestimmbarkeit, wo ein Handeln nach Gesetzen der Freiheit sich gar nicht annehmen lässt, wie bei einem neugebornen Kinde oder einem ganz blödsinnigen Erwachsnen. Eben so müssen alle Handlungen unter obiger Voraussetzung entweder gut oder bös sein, indem das ganze Handeln eines solchen Wesens von seiner Gesinnung durchdrungen wird. Die scheinbar gleichgültigste Handlung wird dann durch die herrschende Gesinnung, Achtung oder Nichtachtung des Gesetzes, zur guten oder bösen gestempelt. Insoferne gibt es also keine schlechthin gleichgültige Handlungen (*actiones absolute indifferentes* — ἀδιαφόρα). Dieser Satz gilt jedoch nur in formaler Hinsicht, d. h. in Bezug auf die allgemeine, von der Gesinnung abhängige, Handlungsweise. In materialer Hin-

sicht aber, d. h. in Bezug auf den Inhalt und Gegenstand der einzelen Handlungen, gibt es allerdings manches, was die Vernunft als moralisch gleichgültig betrachten muss, weil sie es geradezu weder gebieten noch verbieten kann, folglich insofern erlaubt oder dem Belieben des Handelnden überlässt, z. B. ob ich dieses sitzend oder stehend schreiben will, vorausgesetzt dass die Heilsamkeit der einen oder andern Körperlage für den Augenblick mir völlig unbekannt — ob ich für eine Waare zwei einzele Groschen oder ein Zweigroschenstück geben will, vorausgesetzt dass die Waare nicht mehr werth und ihr Ankauf nothwendig. Es würde unnütze, das Gewissen beschwerende und das Handeln selbst hemmende Grübelei sein, wenn man in solchen Dingen mit ängstlicher Skrupulosität einen moralischen Unterschied ausklügeln und nicht eher handeln wollte, bis man einen solchen gefunden. Mit Recht könnte man diefs einen moralischen Kleinigkeitsgeist nennen, der alle Tritte und Schritte des Menschen mit geometrischer Genauigkeit ausmessen möchte, ehe sie gethan würden. Dagegen würd' es schon eine unsittliche Denkart verrathen, wenn man sich Handlungen, die offenbar pflichtwidrig sind, unter dem Vorwand erlauben wollte, dass sie unbedeutende Kleinigkeiten betreffen (z. B. Veruntreuungen kleiner Geldsummen). Denn hier gibt es keine Kleinigkeiten (*bagatelles*), keine Sündchen (*peccatilla*), die nach der Lehre einiger Jesuiten dem Menschen nach-

gesehen

gesehen werden dürften, sondern wo von Pflicht die Rede, ist alles von Bedeutung. *) — Die Behauptung aber, dass im Grunde alle Handlungen gleichgültig d. h. an sich weder gut noch bös wären, sondern beides erst durch äufsere Gesetze, durch Sitte und Gewohnheit würden — dieser moralische Indifferentismus hebt alle Tugend auf und ist daher schon oben verworfen worden (§. 6. Anm. 3.).

§. 14.

Wie die Tugend als zunehmende Fertigkeit im Guten, so lässt sich auch das Laster als zunehmende Fertigkeit im Bösen betrachten (§. 12.). Es ist also ebenfalls einer Gradbestimmung fähig, indem auch die dem Laster zum Grunde liegende Gesinnung rücksichtlich ihrer Wirksamkeit durch das pflichtwidrige Verhalten als intensive Gröfse erscheint. Indessen ist die Bestimmung hier gleichfalls unsicher, weil es dabei nicht blofs auf einzele unsittliche Handlungen in Ansehung ihres Umfangs, der ih-

*) Vergl. Reinhard's Schrift vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral (Berlin, 1793. 8.) und Ebendess. Abhandlung über den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre (in der zweiten Aufl. der ersten Schrift. Ebendas. 1798. 8.).

nen entgegenstehenden Hindernisse und der dabei mitwirkenden Motive, sondern auch auf die Dauer des unsittlichen Verhaltens ankommt.

Anmerkung. 1.

Wenn die Stoiker behaupteten, alle unsittliche Handlungen und Handlungsweisen, alle Sünden und Laster seien einander eben so gleich, wie alle Tugenden: so reflektirten sie bloſs auf die innere Form oder den wesentlichen Charakter des Sittlichen und des Unsittlichen, der Tugend und des Lasters, so wie auf die Heiligkeit des Sittengesetzes überhaupt, welches in allen seinen besondern Anfoderungen dem Menschen unverletzlich sein soll. Insofern hatten sie auch ganz Recht. Aber sie gingen zu weit, wenn sie daraus folgerten, *nec virtutes, nec vitia crescere* (Cic. *de fin.* III, 15). Denn sobald man Tugenden und Laster in der Mehrzahl unterscheidet, so reflektirt man auf das Materiale oder Objektive, worauf sich unsre Handlungen in der Erfahrung beziehen können. In dieser Beziehung aber erscheint beides, sowohl Tugend als Laster, als eine intensive Gröſse, die da wächst, je öfter und je beharrlicher man sittlich oder unsittlich handelt. Darum wird auch die Erfüllung der Pflicht dem Tugendhaften immer leichter, dem Lasterhaften immer schwerer. Da die Stoiker dieſs nicht leugnen konnten, ohne aller Erfahrung zu widerspre-

chen, so halfen sie sich wie gewöhnlich mit einer Unterscheidung, wodurch sie den obigen Satz beschränkten, im Grunde aber aufhoben. Sie ließsen nämlich doch eine Erweiterung oder Verbreitung der Tugend und des Lasters in den handelnden Subjekten zu. *Attamen utrumque eorum (virtutis et vitii) fundi quodammodo et dilatari putant.* (Cic. *ibid.*). Dieſs heiſst aber nichts anders, als dass Tugend und Laster, als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen betrachtet, einer Gradbestimmung fähig seien. Was nun über diese Bestimmung oben (§. 12.) in Ansehung der Tugend gesagt worden, gilt *mutatis mutandis* auch in Ansehung der Sünde und des Lasters. Wir halten mit Recht den für unmäſsiger, der sich täglich betrinkt, als den, der es nur zuweilen thut, den für unkeuscher, der auch die heiligen Bande der Ehe nicht achtet, als den, der diese noch respektirt, den für habsüchtiger, der auch des Armen nicht schont und selbst durch die gröſsten Hindernisse, die sich der Befriedigung seiner Habsucht entgegenstellen, nicht von Verletzung fremden Eigenthums zurückgeschreckt wird, als den, der nur vom Ueberflusse nimmt, wo sich ihm die Gelegenheit dazu von selbst darbietet — überhaupt also den für unsittlicher, aus dessen Verhalten eine starke, beharrliche, tief eingewurzelte böse Gesinnung hervorleuchtet, als den, dessen Betragen nur zuweilen einen vorübergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz zu erkennen gibt. Unser Urtheil ist aber freilich auch hier sehr unsicher und

schwankend, weil wir doch niemanden ins Herz schauen können.

Anmerkung 2.

Noch unsichrer und schwankender wird die Beurtheilung, wenn man mit einigen Moralisten nach dem Vorgange des Aristoteles die Tugend für ein bloſses Mittelmaaſs im Handeln (μεσοτης) und das Laster für eine bloſse Abweichung von diesem Mittelmaaſse entweder durch Uebermaaſs (κατ' ὑπερβολην, *per excessum*) oder durch Mangel (κατ' ελλειψιν, *per defectum*) erklärt. Aristot. *eth. ad Nicom. II,* 5. *ff.* Hierauf bezieht sich auch der bekannte Ausspruch des Horaz: *Est modus in rebus etc.* und das deutsche Sprüchwort: Der Mittelweg ist der beste; wiewohl das letzte mehr eine Klugheitsregel, wie das lateinische: *Medio tutissimus ibis*, als eine Tugendregel sein soll. Nun ist es zwar richtiig, wie Aristoteles sagt, dass man nur auf Eine Art gut, aber auf vielerlei Art bös handeln kann. Aber daraus folgt nicht, dass die Tugend ein bloſses Mittelmaaſs und das Laster eine bloſse Abweichung davon sei. Denn erstlich gibt es sittliche Handlungen, die gar nicht als die Mitte zwischen zwei Aeuſsersten erscheinen, z. B. die Haltung eines Versprechens, und unsittliche, die nicht als Abweichung davon gelten können, wie Mord, Raub, Ehebruch u. d. g. Zweitens lässt sich bei solchen Lastern, die man als solche Abweichungen betrachten könnte, doch das Verhältniss oft gerade um-

kehren. Wenn man z. B. sagt, Verschwendung gibt zu viel, Geitz zu wenig aus, so könnte man auch sagen, Verschwendung spart zu wenig, Geitz zu viel. Endlich aber hat man auf diese Art gar keinen objektiven und zureichenden Maaſsstab für das, was gut und bös ist; und wenn man, um allemal die rechte Mitte zu treffen, also des Guten weder zu viel noch zu wenig zu thun, nach der Foderung des Aristoteles allemal erst untersuchen sollte, ὁτε δει, και ὡς δει, και εφ' ὁις, και προς ὑς, και ὑ ἑνεκα, so würde man oft vor allem Ueberlegen nicht zum Handeln kommen. Auch gesteht Aristoteles selbst, dass jene Mitte, welche die Tugend überall halten soll, ῦ μεσον τῦ πραγματος, αλλα το προς ἡμας, also ein subjektives Verhältniss derselben zu uns sei. Dieſs ist aber zufällig und veränderlich. Und wenn es nun gar jemanden einfiele, die mathematische Lehre von entgegengesetzten Gröſsen auf diese Theorie von Tugend und Laster anzuwenden, so erschiene das eine von zwei entgegengesetzten Lastern = + a, und das andre = — a, mithin die Tugend als das Zero zwischen beiden oder als das absolute Nichts, weil + a und — a = o. Es muss aber vielmehr Tugend und Laster als etwas Positives, jedoch so gedacht werden, dass dieses das gerade Widerspiel von jener, mithin insoferne freilich negativ ist, weil es die Tugend aufhebt, so wie in Bezug auf den Vermögenszustand eines Menschen dessen Schulden auch etwas Positives (eine wirkliche Gröſse) sind, aber dennoch eine negative

(ein *minus* a) genannt werden, weil sie jenen Vermögenszustand vermindern oder gar das ganze Vermögen aufheben können, wenn sie damit bezahlt werden sollen.

§. 15.

Unsittliche Handlungen heiſsen **vorsätzliche** oder **Bosheitssünden** (*peccata prohaeretica* von προαιρεσις, der Vorsatz), wenn sie unmittelbar aus einer bösen, den Entschluss zur That selbst motivirenden Gesinnung, **Nachlässigkeits-** oder **Schwachheitssünden** aber (*peccata negligentiae*), wenn sie nur mittelbar aus einem dem Entschlusse vorhergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz entsprungen zu sein scheinen. Sie heiſsen ferner **Begehungssünden** (*peccata commissionis*), wenn etwas Verbotenes — was nicht geschehen sollte — gethan, **Unterlassungssünden** aber (*peccata omissionis*), wenn etwas Gebotenes — was geschehen sollte — nicht gethan worden. Es kann jedoch beides sowohl aus Bosheit als aus Nachlässigkeit stattfinden.

Anmerkung. 1.

Ob jemand das Sittengesetz in einem bestimmten Falle aus Bosheit oder aus Nachlässigkeit ver-

letzt habe, lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit beurtheilen. Im ersten Falle nimmt man an, dass der Urheber einer unsittlichen Handlung in dem Augenblicke, wo er sich dazu entschloss, ein klares Bewusstsein von deren Gesetzwidrigkeit hatte, mithin dem Gesetze gleichsam Trotz bot und ihm absichtlich die schuldige Achtung verweigerte. Dieſs kann man aber nur selten mit hinlänglicher Sicherheit annehmen, und es scheint selbst die Billigkeit zu fodern, dass man, wo nicht alle Umstände der Handlung ein bedeutendes Uebergewicht für das strengere Urtheil geben, lieber der mildern Ansicht folge und also annehme, es habe jemand nur aus Nachlässigkeit oder Schwachheit gesündigt. Diese Annahme findet aber Statt, wenn jemand aus verschuldeter Unwissenheit, Unbesonnenheit, Unachtsamkeit oder Uebereilung pflichtwidrig handelte, z. B. wenn er eine Amtspflicht verabsäumte, weil er sich mit dem Umfange seines amtlichen Wirkungskreises nicht gehörig bekannt gemacht hatte — wenn die Heftigkeit einer Begierde ihm diejenige Besonnenheit raubte, die zur klaren Vorstellung des Gesetzes nöthig war — wenn er seine Wohlthaten an einen Unwürdigen verschwendete, weil er auf den Gegenstand seiner Wohlthätigkeit nicht gehörig achtete — wenn er zu eilfertig in der Wahl der Mittel zu einem guten Zwecke verfuhr und daher entweder ganz untaugliche oder wohl gar unerlaubte Mittel wählte. Sollen aber dergleichen Handlungen mit Recht als Sünden ange-

sehen werden, so muss dem Entschlusse dazu immer ein gewisser Mangel an Achtung gegen das Gesetz vorausgegangen sein, so dass sie wenigstens mittelbar daraus entstanden. Denn wenn z. B. jemand beim Antritt eines Amtes von seinem Vorgesetzten falsch instruirt und die Verabsäumung seiner Amtspflicht bloſs dadurch veranlasst wurde, so kann man nicht sagen, dass er aus Nachlässigkeit gesündigt habe. Seine Handlung ist dann ein bloſser Fehler (§. 13. Anm. 2.). Uebrigens nennt man die Bosheitssünden auch *peccata dolosa* und die Nachlässigkeitssünden *peccata culposa*, welche Ausdrücke aber aus der Rechtslehre (I. §. 65.) entlehnt sind.

Anmerkung 2.

Der Unterschied zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden ist an sich nicht bedeutend. Denn er gründet sich bloſs auf die verschiedne Gestalt, unter welcher sich das Gesetz in Bezug auf bestimmte Fälle ankündigt, nämlich als Gebot oder Verbot (§. 8. Anm. 1.). Indessen lehrt doch die Erfahrung, dass es leichter sei, aus Nachlässigkeit oder Schwachheit etwas Gebotenes nicht zu thun, als etwas Verbotenes zu thun, weil sich hier das Gewissen stärker zu regen pflegt, mithin, wenn man das Verbotene dennoch thut, ein böser Vorsatz eher anzunehmen ist. Daher sind die meisten Bosheitssünden Begehungs- und die meisten Nachlässigkeitssünden Unterlassungssünden. Gleichwohl ist

diefs nicht immer und nothwendig der Fall. Wer den in Lebensgefahr schwebenden Feind nicht rettet, wo er kann, damit derselbe in der Gefahr umkomme, unterlässt das Gebotene aus bösem Willen. Wer hingegen aus übelverstandner Wohlthätigkeit sein Vermögen verschwendet und die Seinigen darüber darben lässt, begeht das Verbotene, obwohl ohne bösen Willen. Da man übrigens jedem Gebote auch die Form eines Verbots und umgekehrt geben kann, so ist auch darum der beregte Unterschied von keiner Bedeutung.

Anmerkung. 3.

Sogenannte Schoofssünden entstehen meist aus einer zu herrschend gewordenen Neigung, deren Befriedigung man selbst dann, wenn das Gesetz sie verweigert, für etwas Unbedeutendes hält. Sie sind dann recht eigentliche Schwachheitssünden. Indessen kann dabei zuweilen auch ein böser Vorsatz mitwirken, z. B. bei wollüstigen Neigungen, die jemand selbst auf Kosten der verführten Unschuld zu befriedigen sucht. Die Todsünden aber, so wie die Sünde wider den heiligen Geist, gehören nicht in die philosophische, sondern in die theologische Moral, weil jene Ausdrücke lediglich aus der heiligen Schrift als einer positiven Religionsurkunde entlehnt sind und mit der christlich-theologischen Theorie von der Sündenvergebung zusammenhangen; die ganz aufser dem Kreise unsrer gegenwärtigen Untersuchung liegt. Wir bemerken

also nur beiläufig, dass iene Ausdrücke wohl Bosheitssünden vom höchsten Grade bezeichnen sollen. Welches ist aber dieser Grad? Unstreitig der, welchen man teuflische oder satanische Bosheit (*malitia diabolica*) nennt. Hier entsteht aber die neue Frage, was das für eine Bosheit sei. Denkt man nun unter dem Satan ein verkehrtes moralisches Ideal d. h. ein Ideal des Bösen, wie unter Gott ein Ideal des Guten, so würde jener ein vernünftiges und freies Wesen von absolut bösem Willen sein, also ein Wesen, das dem Vernunftgesetze nicht bloſs nicht gehorchte aus Mangel an Achtung dagegen, sondern demselben aus positiver Verachtung durchaus widerstrebte, weil es am Bösen selbst seine Lust und Freude hätte und daher dieses auch auſser sich durch Verführung andrer vernünftigen und freien Wesen überall zu verbreiten suchte. Das wäre denn allerdings das Maximum, die möglich höchste denkbare Bosheit. Ob aber irgend ein ursprünglich vernünftiges und freies Wesen, ob insonderheit irgend ein Mensch einer solchen fähig, dürfte wohl zu bezweifeln sein. Es scheint wenigstens, als wenn ein Wesen von solcher Bosheit gar nicht mehr als ein vernünftiges und freies beurtheilt, mithin ihm auch seine bösen Thaten gar nicht mehr zugerechnet werden könnten, weil ihm das Böse ganz zur andern Natur geworden, folglich seine Handlungen nun aus einer bloſsen Naturnothwendigkeit hervorgingen. Was daher auch Erhard in seiner Apologie des Teufels und Daub in seinem Judas

Ischarioth zur Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der Teufelsidee gesagt haben, so wird es doch für die ihr eignes Wesen erkennende und achtende Vernunft immer ein grofser Anstofs bleiben, an das wirkliche und wahrhafte Dasein eines Teufels oder gar eines ganzen Heeres von Teufeln zu glauben. Wer indessen Gefallen an solchem Glauben findet und des Teufels als eines moralischen Popanzes zur Abschreckung seiner selbst von bösen Thaten noch bedarf, dem mag man ihn wohl lassen. *)

§. 16.

Da Sittlichkeit schlechthin gut, Unsittlichkeit schlechthin bös, so beruht auf je-

*) Auch KANT sagt in den kürzlich erschienenen Vorlesungen über die philos. Religionsl., die mir eben, nachdem dieses geschrieben, in die Hände fallen, S. 2: „Die „Bosheit denken wir uns, wenn wir den *höchsten Grad* der-„selben denken, als eine unmittelbare Neigung, die ohne alle „Reue und Lockungen am Bösen Gefallen hat und es ohne alle „Rücksicht auf Gewinn und Vortheil, blofs weil es bös ist, „ausübt." Er betrachtet diefs aber blofs als Idee, „um danach „die mittlern Grade der Bosheit zu bestimmen." Wenn dagegen Manche (wie der Verf. des *Theofon*) meinen, „dass man „an den Teufel glauben müsse, um an Gott glauben zu „können," so ist ein Gottesglaube, der auf so erzschlechtem Grunde ruht, wohl nicht zu beneiden. Uebrigens ist ja (nach dem Hamb. Korresp. vom 4. Nov. 1817.) am 14. Oct. d. J. in England der Teufel in Gestalt eines schwarzen Schweins förmlich todtgeschlagen, aufgehängt und verbrannt worden!

ner der innere und unbedingte Werth, die absolute Billigung — auf dieser der innere und unbedingte Unwerth, die absolute Misbilligung — der Handlungen sinnlich-vernünftiger Wesen und dieser Wesen selbst als freier Urheber derselben. Von diesem Werth und Unwerth hangt auch ab das Verdienst und die Schuld dieser Wesen in Bezug auf ihr sittliches Verhalten überhaupt, oder ihr moralisches Verdienst und ihre moralische Schuld. Unschuld aber wäre bloſse Abwesenheit der Schuld ohne wirkliches Verdienst.

Anmerkung.

Aller Werth und Unwerth von Personen (denn Werth und Unwerth von Sachen kommt natürlich hier in keinen Betracht) beruht auf ihrer Kausalität d. h. darauf, dass sie durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Wirkungen werden können. Als vernünftige Wesen aber betrachten sie sich nicht bloſs als Ursachen überhaupt, sondern auch als freie Ursachen gewisser Wirkungen (Fund. §. 82. Th. Ph. II. §. 66.). Ihr Werth und Unwerth beruht also eigentlich auf ihren freien Handlungen. Handlungen aber können einen doppelten Werth oder Unwerth haben, einen äuſsern oder relativen und einen

innern oder absoluten. Jenen haben sie als nützliche oder schädliche, diesen als schlechthin gute oder böse, sittliche oder unsittliche Handlungen. Beurtheilt man nun Verdienst und Schuld der Personen nach dem Werth und Unwerth ihrer Handlungen, so können jene auch in doppelter Beziehung Verdienst oder Schuld haben. Werden nämlich ihre Handlungen bloſs als nützlich oder schädlich betrachtet, so haben die Personen auch nur Verdienst oder Schuld in äuſserer Beziehung. In dieser Bedeutung nimmt man z. B. die Ausdrücke, wenn von Verdienstorden die Rede ist oder wenn man sagt, die Schuld vom Tode eines Menschen liege in der Ungeschicklichkeit seines Arztes. Denn jene Orden sind für die bestimmt, welche dem Staate oder auch nur dem Fürsten nützliche Dienste geleistet und sich auf diese Art verdient gemacht haben, sie mögen übrigens in sittlicher Hinsicht beschaffen sein, wie sie wollen; und Ungeschicklichkeit an sich ist bloſs etwas Mangelhaftes, das freilich andern schädlich und so die Quelle einer äuſsern Verschuldung werden kann. In innerer Beziehung aber findet Verdienst und Schuld erst dann und soferne Statt, wann und wieferne die Handlung auch auf das sittliche Gesetz und die dasselbe achtende oder nichtachtende Gesinnung bezogen, wenn sie also als sittlich oder unsittlich gedacht wird. Darum heiſst eben Verdienst und Schuld in dieser engern Bedeutung moralisches Verdienst und moralische

Schuld. *) Sie sind daher auch nicht einerlei mit dem, was in der Rechtslehre (I. §. 63.) Verdienst und Schuld heifst. Denn juridisches Verdienst gibt es eigentlich gar nicht, weil das Enthalten von Rechtsverletzungen nur dann verdienstlich wäre, wenn es aus einer rechtliebenden Gesinnung hervorginge; dann wäre jedoch das Verdienst schon moralisch. Die juridische Schuld aber entsteht aus Rechtsverletzungen als schädlichen Handlungen; und moralische Schuld findet dabei erst dann und soferne Statt, wann und wieferne dabei auch eine unsittliche Gesinnung vorausgesetzt wird. — Was endlich die Unschuld anlangt, so nimmt man freilich diesen Ausdruck nicht blofs in dem obigen negativen Sinne, sondern man versteht darunter auch oft etwas Positives, Verdienstliches und Lobenswürdiges. Dann verwechselt man aber die Unschuld selbst und die Bewahrung derselben mit einander. Diese ist allerdings verdienstlich, wie wenn ein Kind oder ein Mädchen seine Unschuld bewahrt;

*) Die Ausdrücke Verdienst und Schuld haben in unsrer Sprache eine Zweideutigkeit, welche leicht Verwirrung der Begriffe veranlassen kann und daher noch kurz bemerkt werden muss. Verdienst bedeutet nämlich theils *meritum* theils *lucrum*, so wie Schuld theils *culpa* theils *debitum*. Beim ersten Worte hilft sich unsre Sprache durch den Artikel. *Meritum* heifst das Verdienst, *lucrum* aber der Verdienst. Das zweite Wort hat immer denselben Artikel, wird aber nach der ersten Bedeutung nur im Singular, nach der zweiten auch im Plural (die Schulden) gebraucht.

aber die Unschuld an sich gibt noch kein Verdienst. So war es, wenn wir die mosaische Erzählung vom Sündenfalle buchstäblich nehmen, kein Verdienst der ersten Eltern, dass sie sich anfangs im Stande der Unschuld befanden; denn aus Gottes Händen konnten sie nicht anders als unschuldig hervorgehen. Hätten sie aber bei der ihnen auferlegten Probe bestanden und so ihre Unschuld bewahrt, so wäre dieſs allerdings verdienstlich gewesen. Die anfängliche Unschuld der ersten Eltern war also nichts weniger als sittliche Vollkommenheit, wie schon ihr nachmaliger Fall beweist. Denn die ihnen auferlegte Probe war so kinderleicht, dass gar kein hoher Grad von Tugend dazu gehört, eine solche Probe auszuhalten. — Dass übrigens Verdienst, Schuld und Unschuld bei leb- und vernunftlosen Wesen nicht stattfinden können, erhellet aus dem Bisherigen von selbst.

§. 17.

Das Verdienst eines endlichen moralischen Wesens ist eben so beschränkt als seine Schuld, weil sich ein solches Wesen sowohl dem Ideale des Guten als dem entgegengesetzten Ideale des Bösen in unendlich verschiednen Graden annähern kann (§. 11. Anm. 1. vergl. mit §. 14. Anm. 3.). Die Gröſse seines Verdienstes und seiner Schuld

aber ist bestimmt durch die intensive Quantität seiner sittlichen (d. h. sittlich guten oder bösen) Thätigkeit, wie sie sich im Ganzen seines bis zu einem gewissen Zeitpunkte gegebnen Daseins ankündigt.

Anmerkung 1.

Das Ideal des Guten (ιδεα τȣ αγαϑȣ, wie PLATO sagt) ist ein heiliges Wesen, also Gott. Wäre nun hier der Ausdruck Verdienst nicht unpassend, so müsste man sagen, Gottes Verdienst sei unendlich, wie er selbst. Statt dessen ist es besser zu sagen: Gottes Würde ist unendlich, weil Würde (*dignitas*) den innern oder absoluten Werth eines vernünftigen und freien Wesens bezeichnet. Das Ideal des Bösen aber ist der Teufel, dessen Schuld auch unendlich genannt werden müsste, weil ein solches Wesen gar nichts Gutes, sondern lauter Böses und zwar um des Bösen selbst willen thäte, also durchaus oder gleichsam vollkommen bös wäre, was sich aber, wie schon bemerkt, von einem vernünftigen und freien Wesen (das doch allein der moralischen Verschuldung fähig) kaum ohne Widerspruch denken lässt. Die Schuld eines endlichen moralischen Wesens (dergleichen auch der Teufel sein müsste, wenn man nicht nach dem manichäischen Dualismus zwei unendliche im ewigen Widerstreite des Guten und Bösen begriffene Wesen annehmen wollte) muss also immer als endlich gedacht werden,

und

und eben so sein Verdienst. Denn es kann sowohl in der sittlichen Vollkommenheit als in der sittlichen Unvollkommenheit immer wachsen, wieferne Tugend und Laster als zunehmende Fertigkeiten im Guten und Bösen gedacht werden. Wie aber die Bestimmung des Grades dieser Fertigkeiten unsicher ist (§. 12. und 14.), ebenso und ebendarum ist auch die Bestimmung der Gröſse des Verdienstes oder der Schuld eines endlichen moralischen Wesens für uns höchst unsicher. Denn auch hier kommt es nicht auf einzele gute oder böse Handlungen an, deren Zahl in der Zeitreihe immer zunehmen kann; auch nicht auf die extensive Quantität sittlicher Thätigkeit, weil zufällige Hindernisse diese Thätigkeit dergestalt beschränken konnten, dass sie sich nicht so weit ausbreitete, als es nach der, einem Subjekte inwohnenden, Kraft an sich möglich gewesen. Mithin lässt sich jene Gröſse bloſs nach der intensiven Quantität sittlicher Thätigkeit schätzen, welche aber selbst dann für uns unbestimmbar sein würde, wenn das ganze sinnliche Dasein eines vernünftigen Wesens vor uns läge, weil wir doch nicht in sein Inneres schauen könnten.

Anmerkung 2.

Wenn manche Theologen dem Menschen auch nicht das kleinste Verdienst zugestehn, sondern ihm nichts als Schuld aufbürden wollen, so beruht diese Behauptung auf einem Misverständnisse. Allerdings ist die menschliche Tugend immer unvollkommen,

der Mensch also insofern immer mit einer gewissen Schuld behaftet. Daher kann auch der Mensch, wenn er sich im Verhältnisse zur Gottheit, dem höchsten Gesetzgeber und Richter, denkt, sich selbst kein Verdienst beilegen, sondern er muss vielmehr sagen, wie es dort in der Schrift heifst: Herr, wenn wir alles gethan, was wir zu thun schuldig, so sind wir doch unnütze Knechte. Hieraus folgt aber nicht, dass im Urtheile des Menschen über den Menschen von gar keinem moralischen Verdienste die Rede sein könne. Denn wo nur ein guter Wille, ein ernstliches Streben nach der sittlichen Vollkommenheit, ein Kampf auf Leben und Tod mit dem Bösen, da erringt der Mensch schon einen gewissen Werth, er ist würdig der Achtung in den Augen der Vernunft, sein Verhalten verdient Beifall und Billigung. Er hat also schon ein gewisses, wenn auch beschränktes, Verdienst. Ihm auch dieses ableugnen, hiefse ihm allen Muth, alles Vertrauen auf sich selbst rauben. Dass er aber dieses Verdienstes sich nicht überhebe, dass er nicht gleichsam darauf trotze und poche, dafür ist schon dadurch gesorgt, dass, je ernstlicher und aufrichtiger der Mensch nach der sittlichen Vollkommenheit strebt, er desto stärker und lebendiger sich seiner Unvollkommenheit bewusst wird. Er fühlt sich also zugleich stets mit Schuld behaftet; und dieses Gefühl demüthigt ihn gewiss so, dass er nie auf sein Verdienst stolz werden kann.

§. 18.

Die Bestimmung des innern Werths oder Unwerths der Handlungen und dem zufolge auch der Personen, von deren Wirksamkeit sie abhingen, heiſst sittliche Zurechnung (*imputatio ethica s. moralis*) zum Unterschiede von der bloſs rechtlichen (*imputatio dicaeologica s. juridica*). Jene geht sowohl auf Verdienst als auf Schuld und zwar auf beide in ihrer ganzen Gröſse. Da nun Verdienst und Schuld (im eigentlichen oder moralischen Sinne) sich nicht übertragen lassen, so kann auch weder fremdes Verdienst noch fremde Schuld als zurechnungsfähig betrachtet werden.

Anmerkung 1.

Was in der Rechtslehre (I. §. 64. nebst den Anmm.) über die Zurechnung im Allgemeinen gesagt worden, gilt auch von der sittlichen. Sie besteht ebenfalls aus zwei Urtheilen, deren erstes die bloſse Zurechnungsfähigkeit oder Imputativität einer Handlung als freier That eines gewissen Subjektes bestimmt, das zweite aber die wirkliche Zurechnung oder Imputazion selbst enthält. Die sittliche Zurechnung unterscheidet sich jedoch von der rechtlichen durch folgende zwei Merkmale:

1. ist jene nicht blofs Zurechnung zur Schuld, sondern auch zum Verdienst. Denn selbst die Nichtverletzung des Rechts oder die Erfüllung der erzwingbaren Rechtspflicht kann sittlich als etwas Verdienstliches betrachtet und darum zugerechnet werden, wenn nicht der Gedanke an den möglichen Zwang oder die Furcht vor der Strafe, sondern die Achtung gegen das Gesetz selbst als eine sittliche Triebfeder den Willen zur Respektirung fremder Rechte bestimmt. Da indessen das Tugendgesetz in seinen Foderungen weiter geht, als das blofse Rechtsgesetz, so würde der, welcher sich in seinem Verhalten gegen Andre auf die Erfüllung der blofsen Rechtspflichten beschränken, folglich Andern zwar nichts zu Leide, aber auch nichts zu Liebe thun wollte, ebendadurch eine unsittliche Gesinnung verrathen. Daher sagt man auch, nicht die Erfüllung der Rechtspflichten, sondern die der Liebespflichten sei verdienstlich, oder diese sei verdienstlicher als jene.

2. Die sittliche Zurechnung sucht auch die ganze Gröfse der Schuld sowohl als des Verdienstes zu bestimmen, indem sie auf die innersten Motive der Handlungen reflektirt, während die rechtliche von diesen abstrahirt und sich nur an das hält, was sich durch die Erscheinung selbst äufserlich offenbart. Daher kann es sich auch treffen, dass die letzte zwei Verbrecher für gleich schuldig erklärt und daher auch mit derselben Strafe belegt, ungeachtet die Grade ihrer Verschuldung, sittlich gemessen,

sehr weit aus einander liegen können. Aber eben weil die sittliche Zurechnung auf die innersten Bestimmungsgründe der Handlungen sehen und den ganzen Charakter des Handelnden umfassen soll, ist sie auf unsrer Seite noch weit unsicherer, als die rechtliche. Nur auf ein höheres Forum bezogen, kann sie als völlig zutreffend gedacht werden.

Anmerkung 2.

Dass Verdienst und Schuld nicht von einem Subjekte auf das andre übertragen werden können, versteht sich eigentlich von selbst, sobald vom Moralischen dabei die Rede ist. Denn diefs muss immer als hervorgehend aus der Freiheit des Handelnden selbst gedacht werden. Weil aber oft das äufsere Verdienst auch Andern (z. B. den Kindern eines um den Staat verdienten Mannes) zu Gute kommt oder die äufsere Schuld auch Andre (z. B. die Familie eines Verbrechers) ins Verderben stürzt: so ist daraus der in der That widersinnige Gedanke hervorgegangen, dass diefs wohl auch in Ansehung des innern Verdienstes und der innern Schuld der Fall sein könnte. Daraus entwickelte sich dann (in Verbindung mit gewissen geschichtlichen oder doch für geschichtlich gehaltenen Thatsachen, die uns aber hier nichts angehn) weiter die theologische Theorie, dass die Schuld des ersten Menschenpaares auf alle Nachkommen desselben übergegangen und, da diese jene fremde Schuld noch durch eigne vermehrt, die ganze Summe menschlicher Schuld nur

durch das Verdienst eines nicht bloſs völlig Unschuldigen sondern auch sittlich Vollkommenen ausgetilgt d. h. jene durch dieses gutgemacht oder kompensirt werden könne und müsse. Bei dieser Theorie dachte man sich die Schuld offenbar nicht als *culpa*, sondern als *debitum* (§ 16. Anm.), so dass nun der sündige Mensch als ein Schuldner (*debitor*) und Gott als ein Gläubiger (*creditor*) erschien. Wie also ein Geldreicher eine fremde Geldschuld bezahlen und dadurch den menschlichen Gläubiger befriedigen kann, so meinte man, könne auch ein Verdienstreicher eine fremde Sündenschuld tilgen und dadurch den göttlichen Gläubiger zufrieden stellen. Dass aber eine Sündenschuld etwas ganz andres als eine Geldschuld und, was im Verhältnisse des Menschen zum Menschen in Ansehung des Eigenthums gilt, nicht auf das Verhältniss des Menschen zu Gott in Ansehung des Sittlichen anzuwenden sei, bedarf wohl keines Beweises. Und wollte man dennoch annehmen, dass eigne Schuld durch fremdes Verdienst getilgt werde, so müsste man auch zugeben, dass umgekehrt fremdes Verdienst durch eigne Schuld getilgt, also völlig unwirksam gemacht werde. Soll aber auf Seiten des fremden Verdienstes ein Ueberschuss bleiben, den man sich nur zueignen dürfe, um dadurch eine Art von eignem Verdienste zu erwerben: so trägt man wieder die juristischen Begriffe der Zueignung und Erwerbung, die nur auf sinnliche Dinge passen, auf das Uebersinnliche über, wohin sie gar nicht gehören (I. §. 37 und 38). Das

sittliche Verdienst eines Andern kann man sich nicht anders als dadurch zueignen, dass man es dem Andern in der Sittlichkeit gleichthut Diefs ist aber keine Uebertragung des fremden Verdienstes, welche nicht möglich, weil Verdienst im moralischen Sinne das allerpersönlichste und innerste Eigenthum ist, das sich nur denken lässt.

§. 19.

Wer über die Willenshandlungen einer Person und in Bezug auf dieselben über die Person selbst urtheilt, um danach den Werth oder Unwerth von beiden und die demselben angemessenen Folgen zu bestimmen, der richtet. Es kann aber diefs sowohl von der handelnden Person selbst als von andern vernünftigen Wesen geschehen. Mithin ist jedes moralische Wesen, bei dem sich eine solche Bestimmung seines Werths oder Unwerths und der demselben angemessenen Folgen denken lässt, einer doppelten Gerichtsbarkeit unterworfen, nämlich einer innern, die sich auf das eigne Urtheil eines moralischen Subjektes, und einer äufsern, die sich auf das Urtheil andrer moralischen Subjekte gründet.

Anmerkung.

Richten ist ursprünglich ein juridischer Ausdruck, indem er so viel als Recht sprechen bedeutet (I. §. 67). Hier aber wird derselbe auf das Moralische im engern Sinne bezogen, wo das Urtheil des Richters nicht nach Rechtsgesetzen, sondern nach Tugendgesetzen bestimmt wird. Dieses Richten aber kann sich nur auf endliche moralische Wesen und deren Handlungen beziehn. Denn bei einem unendlichen moralischen, mithin heiligen Wesen lässt sich eine solche Bestimmung seines Werths und der demselben angemessenen Folgen nicht denken. Von Gott kann man daher weder sagen, dass er sich selbst, noch dass ihn ein Andrer richte. Seine unendliche Würde, seine mit nichts vergleichbare Vollkommenheit ist keiner Schätzung oder Abwägung fähig. Er selbst ist sich derselben stets unmittelbar bewusst und ist in diesem Bewusstsein seelig; wir aber können nur ihn als unsern, nicht aber uns als seinen Richter denken. Der letzte Gedanke wäre Vermessenheit, weil wir dann etwas messen wollten, das über jeden Maafsstab hinaus liegt, wo wir uns also nur vermessen könnten.

§. 20.

Das innere Gericht wird vom Gewissen gehalten (§. 5.). Wenn nämlich das ursprüngliche Bewusstsein der von der Vernunft gefoderten Handlungsweise eines mo-

ralischen Subjektes auf dessen eigne Handlungen unmittelbar bezogen und dadurch diese als gut oder bös beurtheilt werden, so wird sich das handelnde Subjekt ebendadurch auch seines Werths oder Unwerths, seines Verdienstes oder seiner Schuld bewusst, und kann vermöge dieses Bewusstseins auch die moralisch nothwendigen Folgen seines Thuns und Lassens nach der Idee einer sittlichen Weltordnung, in welcher das Physische mit dem Moralischen genau zusammenstimmt, bestimmen. Das Gewissen erscheint in dieser Hinsicht als sittliche Urtheilskraft, welche in Bezug auf das eigne Verhalten und das demselben entsprechen sollende Befinden eines moralischen Wesens dessen innerer Richter genannt wird, aber keineswegs als untrüglich angesehen werden kann.

Anmerkung 1.

Wenn die Ausdrücke Gewissen, sittliche Urtheilskraft und innerer Richter als gleichgeltend gebraucht werden, so versteht man darunter nichts anders als das Vermögen sich selbst zu richten. Dieses Vermögen aber ist kein besondres, von den übrigen Ankündigungswei-

sen unsers Geistes wesentlich verschiednes Thätigkeitsprinzip, sondern ein nothwendiges Resultat unsrer gesammten praktischen Anlagen. Die praktische Vernunft stellt ein Gesetz auf, dem der Wille huldigen soll, und die praktische Urtheilskraft subsumirt alle vom Willen abhangenden Handlungen unter das Gesetz, um zu bestimmen, ob sie jener Handlungsweise gemäfs oder nicht. Sind nun die Handlungen schon vollzogen, so verknüpft sich damit ganz natürlich der Gedanke an den Werth oder Unwerth, das Verdienst oder die Schuld ihres Urhebers, der nun sich selbst jene Handlungen zurechnet und bestimmt, was ihm dafür in einer sittlichen Weltordnung gebüre. Er erscheint sich also selbst in seinem Innern als sein eigner Richter vermöge jenes ihm ursprünglich inwohnenden Bewusstseins des Guten und Bösen (*conscientia recti et pravi*), welches eben Gewissen heifst. Man bezeichnet aber mit diesem Ausdrucke nicht blofs das Vermögen des Sich-selbst-richtens, sondern auch den innern Antrieb zu dieser Thätigkeit, z. B. wenn man sagt, das Gewissen rege sich in einem Menschen oder sei in ihm erwacht. Je öfter man nun diesem Antriebe folgt und von jenem Vermögen Gebrauch macht, eine desto gröfsere Fertigkeit erlangt man im Sich-selbst-richten und folglich auch in der Ausübung des Guten und der Vermeidung des Bösen. Daher heifst ein moralisches Subjekt dieser Art und sein Verhalten gewissenhaft, im entgegengesetzten Falle aber gewissenlos. Durchaus gewissenlos

aber könnte nur entweder ein vernunftloses oder ein teuflisches Wesen sein. *) Hieraus ergibt sich von selbst, was darunter zu verstehn, wenn das Gewissen in Hinsicht auf die empirische Art und Weise, wie es sich in einzelen Subjekten äufsert oder nicht äufsert, ein gutes oder böses, enges oder weites, empfindliches oder unempfindliches, feines oder grobes, zartes oder rohes, ruhiges oder unruhiges, freudiges oder trauriges, kräftiges oder ohnmächtiges, wachendes oder schlafendes, vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes, antreibendes, zulassendes oder abmahnendes, belehrendes, anklagendes, entschuldigendes, rechtfertigendes, beschönigendes u. s. w. genannt wird. Gewissensbisse aber sind nichts anders, als Regungen des nachfolgenden und anklagenden Gewissens, die oft

*) Sehr richtig sagt KANT in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 99: „Jeder Mensch „hat Gewissen und findet sich durch einen innern Richter be„obachtet, bedroht und überhaupt im Respekte (mit Furcht „verbundner Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in „ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst „(willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. „Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen ge„denkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen be„täuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann „und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo „er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er „kann es in seiner äufsersten Verworfenheit allenfalls dahin „bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren; aber sie zu „hören kann er doch nicht vermeiden.“

so lebhaft sind, dass das Urtheil über die eigne Schuld sich dem Missethäter mit unwiderstehlicher Gewalt aufdringt und ihn sogar zur Aufsuchung des äufsern Richters nöthigt, um in der Abbüfsung der Schuld eine Art von Beruhigung zu finden. Diefs sind jene Quaalen des Gewissens, welche die Alten unter dem Bilde der Rachgöttinnen (*furiae*, ερινυες) personifizirten. *)

Anmerkung 2.

Dass jedermann nicht nur befugt, sondern auch verbunden sei, sich vor den Richterstuhl seines eignen Gewissens immerfort zur Rechenschaft zu ziehn, versteht sich von selbst, weil ohnediefs kein Fortschritt im Guten möglich ist. Gleichwohl ist dieser innere Richter nicht untrüglich in seinen Aussprüchen, und es ist daher kein Widerspruch, wenn das Gewissen in manchen Fällen ein ungewisses, zweifelhaftes oder irrendes genannt wird. **)

*) Schulze in seiner philosoph. Tugendl. §. 46. betrachtet die Regungen des Gewissens, wiefern es sich als innerer Richter äufsert, als eine Folge der moralischen Selbsterkenntniss bei denen, die im Guten noch mit Hindernissen zu kämpfen haben, aber nicht beim Tugendhaften. Allein das Gewissen misbilligt nicht blofs, sondern es billigt auch, und regt sich nicht blofs im Lasterhaften, sondern auch im Tugendhaften. Und welcher Tugendhafte hätte nicht noch mit Hindernissen zu kämpfen?

**) Hierauf beziehen sich auch die sogenannten Gewissensskrupel, die nicht mit Gewissensbissen zu verwechseln

Denn obwohl das Vernunftgesetz an sich eine sichere Norm der Beurtheilung ist, so ist doch die Beziehung desselben auf alle einzelen Fälle und Gegenstände, die einer sittlichen Beurtheilung unterliegen, mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft, indem dieselbe nicht blofs ein klares und deutliches Bewusstsein des Gesetzes, sondern auch eine im Anwenden des Allgemeinen auf das Besondre und Einzele geübte Urtheilskraft fodert. Ueberdiefs muss beim moralischen Urtheile über uns selbst nicht blofs auf die Handlungen selbst und deren Verhältniss zum Gesetze, sondern auch auf die innern Triebfedern des Handelns, ob diese sinnlich oder sittlich oder gemischt waren, so wie auf alle Nebenumstände, die auf die Willensbestimmung Einfluss haben konnten, Rücksicht genommen werden. Oft aber sind uns die innersten und geheimsten Bewegungen unsers Herzens selbst nicht bekannt, weil sie meistens dunkle, gleichsam im Hintergrunde des Bewusstseins schlummernde Gefühle sind. Auch verwechseln wir häufig das Urtheil über die Zweckmäfsigkeit oder Unzweckmäfsigkeit einer Handlung mit dem über ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Wenn z. B. jemand einen an sich löblichen Zweck mit lebendigem Eifer für alles Gute verfolgt, so ge-

sind. Denn diese finden nur beim bösen Gewissen Statt; jene aber können auch beim guten stattfinden, wenn es so ängstlich und peinlich ist, dass es auch an ganz unschuldigen Dingen Anstofs nimmt.

schieht es leicht, dass er in der Voraussetzung, der Zweck heilige das Mittel, eine zwar unerlaubte, aber von ihm als nothwendiges Mittel zum Zwecke gedachte Handlung vollzieht und so sein Gewissen diese Handlung billigt, ob sie gleich eigentlich gemisbilligt werden sollte. Daher kommt es, dass Mancher sich etwas zum Verdienst anrechnet, wobei nicht nur kein wahres (sittliches) Verdienst, sondern wohl gar Verschuldung stattfindet, wie jene, welche glauben, sie thuen Gott einen Dienst, wenn sie ihre andersdenkenden Nebenmenschen verfolgen oder mit Gewalt zu bekehren suchen, damit diese nicht ewig verdammt werden. Umgekehrt aber kann es auch der Fall sein, dass sich jemand aus Verdruss über fehlgeschlagene Hoffnungen und Wünsche Vorwürfe wegen seiner Handlungen macht, als wären sie unsittlich, während sie nur wegen zufälliger Umstände, die er gar nicht in seiner Gewalt hatte, ihres Zwecks verfehlten. Es ist also möglich, aus irrendem Gewissen ebensowohl unrecht zu handeln als über geschehene Handlungen unrichtig zu urtheilen.

§. 21.

Soll das äufsere Gericht nicht blofs ein juridisches, sondern ein moralisches im engern und eigentlichen Sinne sein, so muss ein unendliches moralisches Wesen, welches heilig, allwissend und allmächtig ist, also

Gott selbst, als Richter aller endlichen moralischen Weltwesen gedacht werden, um Verdienst und Schuld dieser Wesen genau ermessen und die beidem angemessenen Folgen in einer sittlichen Weltordnung verwirklichen zu können. Diese Verwirklichung heifst **sittliche Vergeltung** (*compensatio s. retributio moralis*) und zwar **Belohnung** (*remuneratio*) in Bezug auf das Verdienst, **Bestrafung** (*punitio*) in Bezug auf die Schuld jener Weltwesen, ist aber nur in einem sittlichen Gottesreiche denkbar.

Anmerkung 1.

Wenn der äufsere Richter schon in Hinsicht auf die blofse Rechtlichkeit des Verhaltens mit grofsen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, um da, wo er nur Rechtsverletzungen bestrafen soll, das Dasein und die Gröfse der Verschuldung auszumitteln und sein Urtheil gehörig zu vollziehn (I. §. 65. ff.): so leuchtet von selbst ein, dass jenes Richteramt in Hinsicht auf die Sittlichkeit des Verhaltens keinem Menschen oder überhaupt keinem endlichen moralischen Wesen zustehen kann. Denn der äufsere Richter müsste hier das Innere eines handelnden Subjektes völlig durchschauen, um dessen sittlichen Werth oder Unwerth genau zu erkennen. Da nun das handelnde Subjekt diefs nicht einmal in Bezug

auf sich selbst, als innerer Richter, vermag, so vermag es dasselbe noch viel weniger in Bezug auf andre Subjekte, als äufserer Richter. Wenn es also auch nicht an sich unerlaubt ist, fremde Hadlungen oder deren Urheber nach sittlichen Gesetzen zu beurtheilen, um für sich selbst daraus moralischen Nutzen zu ziehn: so würd' es doch offenbar eine unbefugte Anmaafsung sein, wenn jemand sein diefsfallsiges Urtheil in der Eigenschaft eines äufsern Richters aussprechen und vollziehen wollte. Daher fehlt es unter Menschen überall an einem sittlichen Gerichte von voller Zuständigkeit (*forum morale plenae competentiae*). Dieses existirt eigentlich nur im .Himmel d. h. in der Idee eines moralischen Gottesreiches. Da aber diese Idee nicht blofs ethisch, sondern ethikotheologisch oder religios ist, so gehört das Weitere hierüber in die philosophische Religionslehre. Nur vorbereitend sei hier noch Folgendes bemerkt.

Anmerkung 2.

Belohnung ist die von der praktischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Wohlverhaltens, wieferne das Wohlsein damit im angemessnen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also verschieden vom Lohne, der vertragsmäfsig als Ersatz für geleistete Dienste gegeben wird, von Preisen, die zur Aufmunterung in Bezug auf künftige Leistungen ausgeboten und daher auch *praemia auctorantia* genannt werden, von Geschenken, die man

man aus blofsem Wohlwollen ertheilt, und von Glücksfällen, die auch den Bösen treffen können. Eben so ist Strafe die von der praktischen Vernunft als nothwendig anerkannte Folge des Uebelverhaltens, wieferne das Uebelbefinden damit im angemessnen Verhältnisse stehen soll. Sie ist also gleichfalls verschieden von dem Zwange, wodurch jemand zum Ersatze des von ihm einem Andern zugefügten Schadens genöthigt wird, von Züchtigungen, wodurch jemand von künftigen Vergehungen abgeschreckt werden soll, von Mishandlungen, die sich jemand aus blofser Rache oder gar aus Lust an fremden Leiden erlaubt, und von Unglücksfällen, die auch dem Guten begegnen können. Selbst die sogenannten natürlichen (d. h. nach blofsen Naturgesetzen eintretenden) angenehmen Folgen sittlich-guter und unangenehmen Folgen sittlich-böser Handlungen würden nicht als moralische Belohnungen und Strafen angesehn d. h. auf Verdienst und Schuld der endlichen moralischen Weltwesen bezogen werden können, wenn wir uns nicht alle Einrichtungen und Begebenheiten in der Sinnenwelt als abhängig von dem heiligen Willen eines unendlichen Wesens dächten, das alles so geordnet hat und fortwährend leitet, dass die Natur selbst den Zwecken der Sittlichkeit huldigen, das Physische dem Moralischen dienen muss. Daher ist es eine alte Meinung, dass alles Angenehme und Unangenehme, alles Erfreuliche und Traurige, was dem Menschen begegne, in einer gewissen (uns frei-

lich meist unbekannten) Beziehung auf sein Verdienst und seine Schuld stehe, dass es ungeachtet aller scheinbaren Misverhältnisse in dieser Hinsicht zuletzt dem Guten doch wohl und dem Bösen übel ergehe, dass die Nemesis, wenn auch spät, endlich aber doch gewiss den Menschen erreiche, mit einem Worte, dass Gott als moralischer Weltregent das Gute belohne und das Böse bestrafe. Weil wir aber diefs im gegenwärtigen Leben nicht wahrnehmen, so wendet sich der Glaube an das künftige und lässt dort den Frommen mit demüthigem Vertrauen auf Gottes belohnende Güte hoffen, während der Gottlose die strafende Gerechtigkeit Gottes mit bangem Vorgefühle fürchtet. Die Tugendlehre kann doch aber keinen Bestimmungsgrund des Willens von dieser Hoffnung und Furcht entlehnen, weil ein solches Motiv die sittliche, dem Gesetze aus reiner Achtung huldigende und das Gute um sein selbst willen liebende, Gesinnung unausbleiblich verderben, mithin immoralisch sein würde.

Zweites Hauptstück.

Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§. 22.

Das Tugendgesetz verpflichtet jedes sinnlich-vernünftige Wesen ebensowohl gegen

es selbst als gegen andre Wesen der Art, mit welchen es in Wechselwirkung treten kann, indem die tugendhafte Gesinnung, welche das Gesetz der Vernunft und also auch die vernünftige Natur überhaupt als Quelle der sittlichen Gesetzgebung achtet, diese Achtung ebensowohl auf das eigne Subjekt als auf fremde Subjekte, welche an jener Gesetzgebung theilnehmen, bezieht. Hierauf beruht der Unterschied zwischen Selbpflichten und Gemeinschaftspflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der Erfüllung dieser beiden Arten von Pflichten hervorgehn.

Anmerkung 1.

Das Rechtsgesetz bestimmt nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen uns selbst. Denn indem es jedem sinnlich - vernünftigen Wesen gewisse Rechte ertheilt, so verpflichtet es alle Andern zur Nichtverletzung derselben (I. §. 16). Diese Verpflichtung ist zwar wechselseitig, weil eben jedes sinnlich-vernünftige Wesen berechtigt ist, aber sie bezieht sich doch immer nur auf den Andern als ein berechtigtes Subjekt, nie auf das berechtigte Subjekt selbst. Darum ist auch die Rechtspflicht eine Zwangspflicht, weil sie der Andre im Weigerungsfalle erzwingen darf (I. §. 18). Eine Selbpflicht

aber als Zwangspflicht zu denken, wäre ungereimt, da beim Begriff einer Zwangspflicht nur an äußern Zwang gedacht wird. Ein innerer oder Selbzwang wäre nichts anders als eine Nöthigung von Seiten des Gewissens. Daher kann eine Selbpflicht nur als Gewissenspflicht gedacht werden. Aber auch von den Gemeinschaftspflichten fallen sehr viele nur unter den Begriff der Gewissenspflicht, und selbst die, welche auch als Zwangspflichten gedacht werden können, werden hier als Gewissenspflichten betrachtet, weil die Tugendlehre eigentlich keine andern als solche kennt und daher dieselben auch als Tugendpflichten bezeichnet. Dass aber das Tugendgesetz zweierlei Pflichten, nämlich gegen uns selbst und gegen Andre, bestimmt, kommt daher, dass es nicht nur einen weitern Kreis von Handlungen umfasst, als das Rechtsgesetz, sondern auch eine ganz andre Foderung an jeden von uns unmittelbar ergehen lässt. Es fodert nämlich eine innere Achtung gegen Alles, was den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt. Da nun jeder von uns diesen Charakter an sich trägt, so verpflichtet es auch jeden von uns zu einer tugendhaften Handlungsweise in Bezug auf sich selbst sowohl als gegen Andre. Es ist also zwar der Grund der Verpflichtung in beiderlei Pflichten derselbe, aber der nächste und unmittelbare Gegenstand der Handlungen, zu welchen wir durch das Tugendgesetz verpflichtet werden, ist verschieden; und diese Objektsverschiedenheit ist der eigentliche Eintheilungsgrund der

Pflichten in Selb- und Gemeinschaftspflichten. Entfernter und mittelbarer Weise kann freilich die Erfüllung der Selbpflichten auch Andern und die Beobachtung der Gemeinschaftspflichten auch mir selbst dienen. Aber hieraus folgt keine Identität beider Pflichtarten. Denn sobald ich nur auf das unmittelbare und nächste Pflichtobjekt reflektire, fallen sie in verschiedne Kreise des tugendhaften Handelns. Bloſs im eudämonistischen Moralsysteme (§. 7. Anm.) würden sie zusammenfallen, wenn man es mit strenger Folgerichtigkeit durchführte Denn hier könnt' es eigentlich bloſse Selbpflichten geben, weil alles, was man in Bezug auf Andre thäte, doch nur darum und soferne pflichtmäſsig wäre, weil und wiefern es die eigne Glückseligkeit des Handelnden beföderte. Die Gemeinschaftspflicht, wenn man dergleichen noch annähme, wäre dann eigentlich nur ein Rathschlag der Klugheit, nämlich sich gegen Andre wegen der unvermeidlichen Wechselwirkung, in der man einmal mit ihnen steht, so zu nehmen, dass man sie nicht nur zu keiner schädlichen Gegenwirkung, sondern vielmehr zu einer heilsamen Mitwirkung d. h. zur Befödrung unsres eignen Wohlseins anreitze. Die beiden Hauptregeln des Verhaltens gegen Andre wären also dann: Schade keinem Andern, damit er dir nicht wieder schade! — Sei gefällig gegen Andre, damit sie es wieder gegen dich seien!

Anmerkung 2.

Wenn einige Moralisten gemeint haben, es gebe nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen uns selbst, so beruht diese Meinung auf einem Misverstande, indem man sich einbildete, Pflicht sei nicht Nöthigung durch's Gesetz, sondern durch den Willen, und diefs müsse ein fremder sein, weil der Wille sich nicht selbst nöthigen könne. So sagt KLOTZSCH in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie S. 63: „Spricht man von Pflichten gegen jemanden, so werden hiezu zwei „verschiedne Personen vorausgesetzt, von „welchen die eine der andern etwas zu leisten „schuldig ist; und da ein und derselbe Mensch doch „nicht als gedoppelte Person betrachtet werden „kann" — was doch sehr häufig in vielen Verhältnissen des menschlichen Lebens geschieht — „so ist „es nach KANT" — der aber den Unterschied zwischen Pflichten gegen sich selbst und gegen Andre weder zuerst aufgestellt noch auch verworfen hat — „ein Widerspruch, von Pflichten gegen sich „selbst zu reden. Zwar sucht er sich durch eine „Künstelei hier heraus zu helfen" — nämlich durch Unterscheidung einer wirklichen und einer idealen Persönlichkeit, eines erscheinenden Menschen (*homo phaenomenon*) und eines intelligibeln Menschen (*homo noumenon*), der jenem das Gesetz gibt und ihn auch danach richtet; — „aber vergeblich! Nur „die Vorstellung von dem gerechten Willen eines „Andern kann mir den Entschluss abnöthigen, ihm

„Folge zu leisten. Hieraus entspringt erst der Be-„griff von Verbindlichkeit und Pflicht.“ — Keineswegs. Ein fremder Wille kann mich wohl material, aber nicht formal verpflichten, wie bereits oben (§. 9. Anm. 1) gezeigt worden. Der eigentliche Verpflichtungsgrund liegt immer in der Vernunft, welche eben auch bestimmt, ob der Wille eines Andern gerecht sei, so dass er uns zu irgend einer Handlung verpflichten könne. Diese Vernunft aber ist nicht als die individuale dieses oder jenes Menschen, sondern als die gemeinschaftliche aller sittlichen Wesen (λογος κοινος nach den Stoikern) zu denken. Ebendarum ist die vorhin angeführte Unterscheidung keineswegs eine kantische Erfindung oder blofse Künstelei, sondern in der Natur der Sache selbst gegründet. Sie ist daher auch in allen Moralsystemen, die von einer Gesetzgebung der Vernunft ausgehen, wenn nicht ausdrücklich, doch stillschweigend angenommen.

Anmerkung. 3.

Da die Selbpflichten auf das Ich gehen, so ist ihr Umfang völlig bestimmt. Nicht so bei den Gemeinschaftspflichten. Denn wenn diese nur als Pflichten gegen Andre überhaupt gedacht werden, so fragt sich's: Wer sind diese Andern? Hierüber sind die Moralisten nicht einig. Manche nehmen z. B. auch Pflichten gegen Thiere, gegen Verstorbene, gegen Gott an, manche nicht. Nimmt man die Sache blofs logisch und theilt die Pflichten

gegen Andre, um den Umfang dieses Begriffs zu bestimmen, nach dem Prinzipe der Dichotomie (Th. Ph. I. §. 125) wieder von Neuem ein, so ergibt sich folgende Klassifikazion der Pflichten in Ansehung ihrer möglichen oder bloſs denkbaren Objekte:

I. Pflichten gegen sich selbst oder das Ich.

II. Pflichten gegen andre Wesen oder das Nichtich.

A. gegen leblose Wesen.

B. gegen lebendige Wesen.

1. gegen vernunftlose Wesen (Thiere, *bruta*).

2. gegen vernünftige Wesen.

a. gegen menschliche Wesen (Menschen), sowohl

α. lebende, als

β. verstorbene.

b. gegen übermenschliche Wesen, sowohl

α. von endlicher Natur (Engel), als

β. von unendlicher Natur (Gott).

Was nun 1. die leblosen Wesen betrifft, so ist offenbar, dass wir keine Pflichten gegen dieselben haben können, weil sie sich nicht als Theilnehmer an der Gesetzgebung der Vernunft betrachten lassen, mithin uns auch nicht zu einer Handlungsweise verpflichten können, die ein Ausdruck unsrer Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt wäre. Alles Leblose dürfen wir also schlechthin als Mittel für unsre Zwecke brauchen, und wenn dabei unsre Handlungsweise pflichtmäſsigen Schranken unterliegt, so

gehen diese nur aus der Rücksicht auf die vernünftige Natur in uns und Andern hervor. Es würde z. B. pflichtwidrig sein, ein lebloses Ding zu zerstören, welches fremdes Eigenthum ist oder an dessen Erhaltung der Menschheit überhaupt gelegen sein muss. Der Muthwille also, welcher sich an solchen Erzeugnissen der Natur oder der Kunst vergreift, die zum Vergnügen, zum Nutzen oder zur Bildung der Menschen dienen, ist allerdings pflichtwidrig, weil der Mensch dadurch nicht nur eine seiner vernünftigen Natur unwürdige und gleichsam thierische Rohheit (Brutalität), sondern auch eine der tugendhaften Gesinnung durchaus widerstreitende Nichtachtung der Zwecke der Menschheit verräth. Daher heifst es mit Recht: „Im Erhalten liegt „Tugend, im Zerstören Laster.“ Aber dass der Zerstörer einer Baumpflanzung oder einer Bildsäule seine Pflicht g e g e n diese Dinge selbst verletzt habe, wird wohl niemand behaupten. — Schwieriger ist die Frage

2. in Ansehung der T h i e r e. Da diese Leben und Empfindung mit uns gemein haben, so haben ihnen Manche auch Vernunft oder wenigstens ein Analogon derselben beigelegt. Hieraus folgerten dann einige Moralisten weiter, dass der Mensch kein Thier schlachten und essen dürfe; wiewohl diese Behauptung auch mit der Hypothese von der Seelenwanderung (Th. Ph. II. §. 161. Anm.) zusammenhing, indem man meinte, der Mensch könnte sich auf diese Art wohl gar an seinen Eltern ver-

greifen, wenn nach deren Tode ihre Seelen unglücklicher Weise in solche Thiere gefahren, deren Fleisch wir zu unsrer Nahrung zu brauchen pflegen. Allein auch von dieser Hypothese abgesehn, folgt doch ganz richtig aus der angenommenen Vernünftigkeit der Thiere, dass wir Pflichten gegen dieselben als Mittheilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung haben. Dann muss man aber noch einen Schritt weiter gehn und nicht blofs das Schlachten und Essen, sondern auch das Tödten der Thiere überhaupt, aufser dem Falle gerechter und darum schuldloser Nothwehr, ja selbst das gewaltsame Einfangen und Zähmen der wilden Thiere, um sie als Haussklaven zu brauchen, für pflichtwidrig erklären. Denn alles, was sich gegen die Menschensklaverei sagen lässt, gilt auch gegen die Thiersklaverei, sobald man allen animalischen Wesen Vernunft beilegt, sei es in welchem Grade man wolle (I. §. 116. Anm. 1). Da indessen hiezu kein hinreichender Grund vorhanden, vielmehr die Vernunft als ein ausschliefsliches Eigenthum der menschlichen Natur, wenn blofs von irdischen Naturen die Rede, anzusehen ist (Th. Ph. II. §. 143); so kann die Moral auch keine Pflichten gegen die Thiere anerkennen. Hieraus folgt aber keineswegs, dass es für uns kein pflichtmäfsiges Verhalten in Bezug auf die thierische Natur aufser uns gebe. Vielmehr ist es unsre Pflicht, Leben und Empfindung in derselben möglichst zu schonen, zu erhalten und zu befödern. Denn die Vernunft muss es als einen allgemeinen Naturzweck

betrachten, dass Leben und Empfindung auf der Erde möglichst verbreitet sei. Zum vernunftmäſsigen, also auch pflichtmäſsigen und tugendhaften, Handeln gehört aber auch, dass man den Zwecken der Natur gemäſs handle. Daher soll der Mensch, um nicht sich selbst zu entehren, kein Thier, wär' es auch der geringste Wurm, muthwillig quälen oder tödten, weil er sich dadurch selbst unter die Thiere erniedrigen würde, die einander nur um der Selbsterhaltung willen befeinden. Wenn also dieses Gesetz der Selbsterhaltung auch den Menschen berechtigt, die Thiere überhaupt seinen Zwecken zu unterwerfen und daher einige zu zähmen und lebendig zu benutzen, andre entweder um ihrer Schädlichkeit oder um der eignen Ernährung willen zu tödten: so soll er doch dabei sich jeder Mishandlung der mit ihm selbst verwandten thierischen Natur enthalten. *) Kommt hiezu noch der religiose Gedanke an den Urheber der Natur, der vielleicht auch in Ansehung der vernunftlosen Tiere seine höhern, uns noch verborgnen, Zwecke hat: so wird

*) Treflich sagt Markaurel in seiner Schrift εις ἑαυτον VI, 23: Τοις αλογοις ζωοις και καθολȣ πραγμασι και ὑποκειμενοις, ὡς λογον εχων, λογον μη εχȣσι, χρω μεγαλοφρονως και ελευθερως. Was soll man nun zu den Thiergefechten, den Parforce-Jagden, den Quälereien der Thiere in unsern Kinderstuben und Küchen sagen? — Wahrlich vom Thierquäler ist nur Ein Schritt zum Menschenquäler! — Selbst wissenschaftliche Zwecke können dergleichen Quälereien nicht rechtfertigen. Denn diese Zwecke lassen sich auch auf andre Art erreichen.

der Mensch sich innig freuen, dass auch aufser ihm soviel Leben und Empfidung verbreitet ist, und die thierische Natur selbst mit einer gewissen Zuneigung und Scheu behandeln, die aber der Liebe und Achtung gegen Menschen immer nachstehen muss. *) — Was

3. die Verstorbnen betrifft, so ist es dem menschlichen Herzen so natürlich, denen, die man im Leben geliebt und geachtet, diese Gefühle auch nach dem Tode noch zu bewahren, dass der Moralist ebendadurch auch bestimmt werden kann, Pflichten gegen Verstorbne anzunehmen. Wenn aber ein gegenseitiges Pflichtverhältniss stattfinden soll, so müssen die Personen doch in Wechselwirkung stehen. Da nun eine solche zwischen Lebenden und Verstorbnen nicht erweislich, indem alle darauf sich beziehenden Erzählungen wegen ihrer Zweideutigkeit keinen Glauben verdienen: so muss die Moral wenigstens so lange von dergleichen Pflichten schweigen, bis durch unzweifelhafte That-

*) Die Zuneigung zu gewissen Hausthieren artet besonders bei Frauen oft in eine solche Zärtlichkeit aus, dass ihnen ihr Papagei oder Schoofshündchen werther ist als Gatte und Kinder. Aber auch bei Männern, welche Liebhaber vom Reiten und Jagen sind, findet man nicht selten, dass sie ihre Pferde und Hunde besser behandeln, als die Menschen, welche das Unglück haben, ihnen untergeben zu sein. Die Verehrung der Thiere als göttlicher Wesen (Zoolatrie) ist eine Ausgeburt des Aberglaubens, die nur auf gewissen Kulturstufen der Menschheit vorkommen kann.

sachen die fortdauernde Gemeinschaft der Todten mit den Lebendigen erhärtet worden. Indessen ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst und die Menschheit überhaupt, einen menschlichen Leichnam menschlich (nicht wie todtes Vieh) zu behandeln, die billigen Wünsche eines Sterbenden in Bezug auf die Zukunft gern zu erfüllen, den Verstorbnen geweihte Denkmäler und Ruheplätze unverletzt zu erhalten und auch den guten Namen derer, die aus unsrer Mitte getreten und sich nicht vertheidigen können, nicht durch Verleumdungen zu beflecken. Diefs will unstreitig auch der Grundsatz sagen: *De mortuis non nisi bene.* Denn dass man auch von Bösen nach ihrem Tode Gutes rede oder überhaupt gar kein nachtheiliges Urtheil über einen Verstorbnen fälle, kann vernünftiger Weise nicht gefodert werden. — Was von Verstorbnen gilt, gilt

4. auch von Engeln, man mag nun unter diesen blofs geistige Wesen höherer Art oder die vernünftigen Bewohner jener entfernten Weltkörper verstehn, die wir unter dem Namen des Himmels befassen. Auch hier hat die Einbildungskraft, die sich in Ansehung der Geisterwelt so gern ihren Träumereien überlässt, allerlei Verhältnisse erdichtet, die sich auf eine Verbindung des Menschen mit jenen unsichtbaren Wesen beziehen sollen. Da aber diese Gemeinschaft höchst problematisch ist und wir nicht einmal vom Dasein solcher Wesen aus irgend einem theoretischen oder praktischen Grunde mit

voller Gewissheit überzeugt sein können: so kann uns die Vernunft auch keine Pflichten gegen dieselben auflegen. Hierüber sind auch die Moralisten wohl gröfstentheils einig. Weit streitiger aber ist die Frage, welche

5. unser Verhältniss zu Gott und die darauf sich beziehenden Pflichten betrifft. Setzt man voraus, dass derjenige, gegen den wir verpflichtet sein sollen, auch wieder gegen uns verpflichtet sein, dass also bei allen Pflichten gegen Andre ein wechselseitiges Pflichtverhältniss stattfinden müsse: so ist offenbar, dass es dann keine Pflichten gegen Gott geben könne. Denn der Pflichtbegriff ist überhaupt nicht anwendbar auf Gott als ein verpflichtetes Subjekt (§. 9. Anm. 2). Also kann Gott auch nicht als verpflichtet gegen uns zu irgend einer Handlungsweise gedacht werden. Setzt man ferner voraus, dass derjenige, gegen den wir verpflichtet sein sollen, unsrer Wirksamkeit unterworfen sein, dass also bei allen Pflichten gegen Andre wenigstens eine auf Wechselwirkung beruhende Gemeinschaft stattfinden müsse: so kann es auch dann keine Pflichten gegen Gott geben. Denn Gott als ein schlechthin unabhängiges, mithin allgenugsames Wesen (Th. Ph. II. §. 188. Anm.) ist über alle Bestimmbarkeit seines Seins und Wirkens von Seiten jedes endlichen Wesens erhaben. Er bedarf unsrer nicht; wir können ihm nichts geben oder leisten, was er nicht schon in seiner ursprünglichen Machtvollkommenheit hätte; und eben so wenig können wir ihm etwas davon

entziehen, können ihn nicht hemmen in der Ausführung seiner Zwecke oder stören in seiner Seeligkeit Die Pflichten gegen Gott scheinen sonach gleichsam ein leeres Fach in der Moral zu sein, das sich mit keiner menschlichen That ausfüllen lässt. Bedenkt man aber andrerseits, dass der Mensch Gott nicht nur überhaupt als ein heiliges Wesen im höchsten Grade zu achten, sondern auch dessen Willen als sein Gesetz anzusehn, mithin Gott als obersten Gesetzgeber und Richter aller endlichen moralischen Weltwesen zu verehren habe: so erscheinen wieder alle Pflichten des Menschen gegen sich und Andre als Pflichten gegen Gott. Denn wir sind durch Gottes heiligen Willen dazu verpflichtet und sind demselben unbedingten Gehorsam schuldig. Dieser Gesichtspunkt aber ist nicht mehr bloſs moralisch, sondern religios. Wenn es also gewisse Gesinnungen und Handlungen gibt, die sich nothwendig auf Gott als den Urheber und Vollzieher des Sittengesetzes, als den moralischen Weltregenten beziehn: so können diese wohl als Pflichten gegen Gott aufgeführt werden, aber nicht in der Moral, sondern in der Religionslehre, wo sie dann schicklicher Religionspflichten heiſsen. Auf diese Art werden wir auch im gegenwärtigen Systeme der praktischen Philosophie verfahren. — Uebrigens gilt alles Bisherige nur in Bezug auf die Wissenschaft und den ihr angemessenen Ausdruck. Im Leben und nach dem für's Leben bestimmten volksmäſsigen Redegebrauche kann man unbedenklich nicht

nur von Pflichten gegen Gott, sondern auch von Pflichten gegen Verstorbne, gegen Thiere und gegen die leblose Natur sprechen.

§. 23.

Vermöge des Tugendgesetzes ist jedes sinnlich-vernünftige Wesen verpflichtet, die Würde der vernünftigen Natur in sich und Andern dergestalt zu achten, dass es nicht nur alles lasse, wodurch den Zwecken solcher Wesen Abbruch geschehen würde, sondern auch alles thue, wodurch jene Zwecke befödert werden können — vorausgesetzt nämlich (was sich hier eigentlich von selbst versteht) dass jene Zwecke auch von der Vernunft gebilligt werden oder Zwecke der vernünftigen Natur selbst seien. Hieraus entspringt der Unterschied zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Gütigkeit. Jene sind ihrem Wesen nach negativ, diese positiv, ob sie gleich in ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle diesen Charakter umtauschen können. Gerechtigkeit und Gütigkeit selbst können als die beiden Haupttugenden (*virtutes cardinales*) betrachtet werden, wodurch alle

sittlich-

sittlich - gute Handlungsweisen eines sinnlich - vernünftigen Wesens, welche als besondre Tugenden aufgeführt zu werden pflegen, bedingt sind.

Anmerkung. 1.

Gerechtigkeit im ethischen Sinne ist etwas anders als Gerechtigkeit im juridischen Sinne, obgleich das Wort seinem Ursprunge nach juridisch ist (I. §. 21). Jene bezieht sich nicht bloſs auf Andre und den im Verkehre mit ihnen zu beschränkenden äuſsern Freiheitsgebrauch, sondern auch auf das handelnde Subjekt selbst und dessen innere Gesinnung, wodurch eben dessen Handlungsweise den Charakter der Tugend annimmt. Die Tugend der Gerechtigkeit ist also diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Andern alles unterlässt, wodurch den Zwecken sinnlich - vernünftiger Wesen Abbruch geschehen würde. Daher ist auch eine Pflicht der Gerechtigkeit mehr als eine bloſse Rechtspflicht. Es ist Rechtspflicht, seine Schulden zu bezahlen, aber eine Pflicht der Gerechtigkeit, dieſs gern und willig und daher selbst dann zu thun, wenn es nicht erzwungen werden könnte. Es ist eine Pflicht der Gerechtigkeit, auch sein eignes Leben nicht zu zerstören, während nach der Rechtspflicht bloſs die Zerstörung eines fremden Lebens unerlaubt ist. Un-

mäſsigkeit im Genusse der Nahrungsmittel widerstreitet der Pflicht der Gerechtigkeit gegen sich selbst, während in dieser Beziehung gar keine Rechtspflicht stattfindet. Denn was geht es Andre an, wenn ich mich durch Trunkenheit entehre, wofern ich nur in diesem Zustande ihr Rechtsgebiet unverletzt lasse? — Das Prinzip aller Pflichten der Gerechtigkeit ist daher kurz ausgedrückt der Satz: Unterlass alles, was den Zwecken der Vernunft widerstreitet, aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses allgemeinen Pflichtgebotes ist, weil die Maxime, den Zwecken der Vernunft entgegen zu wirken, unmöglich als Gesetz für alle vernünftigen Wesen gelten könnte (§. 6). Hieraus erhellet zugleich der negative Charakter der Pflichten der Gerechtigkeit. Denn ihr allgemeines Prinzip hat die Gestalt eines Verbots. In seiner Anwendung auf bestimmte Fälle und Gegenstände aber werden dadurch nicht immer bloſse Unterlassungen, sondern auch oft wirkliche Thätigkeiten gefodert, z. B. die gewissenhafte Erfüllung eines Versprechens, wenn es auch nach dem Rechtsgesetze keinem Zwang unterliegen würde, die freiwillige Erklärung der Wahrheit in Fällen, wo uns niemand der Unwahrheit überführen könnte u. d. g.

Anmerkung 2.

Gütigkeit ist etwas anders als Güte, wiewohl der gemeine Redegebrauch beide Ausdrücke

oft verwechselt, wie im Lateinischen *benignitas* und *bonitas*. Denn die sittliche Güte, welche eigentlich Gutheit heifsen sollte, äufsert sich ebensowohl durch Gerechtigkeit als durch Gütigkeit. Die Tugend der Gütigkeit ist nämlich diejenige sittlich-gute Handlungsweise, vermöge der man aus Achtung gegen die Würde der vernünftigen Natur in sich selbst und Andern alles thut, wodurch die Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befödert werden können. Wer also Vollkommenheit und Glückseligkeit, unter welchen beiden Titeln man alle Zwecke sinnlich-vernünftiger Wesen befassen kann, nicht nur in Bezug auf sich, sondern auch in Bezug auf Andre, soweit es überhaupt in seinem Vermögen steht, zu befödern strebt, der heifst gütig im ganzen Umfange des Worts. Daher wird auch die Gütigkeit im Verhältnisse zur Gerechtigkeit als etwas Verdienstliches betrachtet, ungeachtet sie an und für sich ebenfalls Schuldigkeit d. h. etwas Pflichtmäfsiges ist. Das Prinzip aller Pflichten der Gütigkeit aber ist der Satz: Thue alles, was du kannst, zur Verwirklichung der Zwecke der Vernunft aus Achtung gegen die Würde eines vernünftigen Wesens! Und der Grund dieses Gebots ist wieder die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, in welche die Maxime, die Zwecke der Vernunft nicht befödern zu wollen, keineswegs passen würde. Da nun die Befödrung gewisser Zwecke eine positive Thätigkeit ist, so sind auch die hierauf sich beziehenden Pflichten der Gütigkeit ihrem wesentlichen Charakter nach

positiv. In einzelen Fällen aber kann wohl ein bestimmter Zweck auch durch eine gewisse Unterlassung befödert werden, z. B. wenn jemand auf den Besitz eines Gutes verzichtet, nach welchem ein Andrer strebt, und dieser dadurch seinen Zweck erreicht, oder wenn jemand seinem verunglückten Schuldner Nachsicht oder Erlass gibt und ihm dadurch wieder aufhilft.

Anmerkung 3.

Sobald man Gerechtigkeit und Gütigkeit in dem hier angedeuteten Umfange nimmt und nicht dem beschränkten gemeinen Redegebrauche folgt, welcher jene auf die bloſse Nichtverletzung des strengen Rechts und diese auf bloſse Gefälligkeiten und Geschenke beschränkt: so kann es keine sittlich-gute Handlungsweise geben, die nicht entweder unter der Idee der Gerechtigkeit oder unter der Idee der Gütigkeit stände. Denn das, was man Frömmigkeit oder auch Gottseligkeit nennt, ist nicht bloſse moralische, sondern religiose Güte, und kommt also hier noch nicht in Erwägung. Sonach gäb' es nur zwei Kardinaltugenden, die sich aber leicht in vier, wie gewöhnlich, zerfällen lassen, wenn man darauf reflektirt, dass die Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit sowohl Selb- als Gemeinschaftspflichten sein können (§. 22). Die vier Kardinaltugenden wären dann

1. Gerechtigkeit gegen sich selbst.
2. Gerechtigkeit gegen Andre.

3. Gütigkeit gegen sich selbst.
4. Gütigkeit gegen Andre.

Dagegen führt Plato (*de rep.* IV. *de legg.* III. XII. *Opp.* II, 428. 688. 963., *ed. Steph.*) als Hauptttugenden, die er auch ειδη oder μερη της αρετης (*formae s. partes virtutis*) nennt, folgende vier auf: Σοφια (φρονησις, νους), σωφροσυνη, ανδρεια; δικαιοσυνη. Hierin folgten ihm auch gröſstentheils die späteren Sittenlehrer, besonders die Stoiker, welche nach Cicero (*de off.* *I*, 3 *ff.*) folgende vier Haupttugenden annahmen: *Solertia in perspiciendo vero, justitia cum liberalitate conjuncta, fortitudo s. animi magnitudo, modestia s. temperantia.* Auch nahmen manche Stoiker nach den drei Haupttheilen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) drei Hauptarten der Tugend an, eine logische, physische und ethische. Allein bei der letzten Eintheilung wird das Wort Tugend in einer viel zu weiten Bedeutung genommen, indem man es auch auf das Nichtsittliche bezieht; und der ersten fehlt es an aller logischen Schärfe, indem man gar nicht einsieht, warum gerade vier solche Haupttugenden angenommen werden. Auch befasst die Weisheit (σοφια, welches Wort eigentlich weit mehr sagen will als *solertia in perspiciendo vero*) alle Tugenden überhaupt, wieferne dieselben mit einer praktischen (d. h. den Willen antreibenden und über die Macht der Neigung erhebenden) Erkenntniss des Guten verknüpft sind und durch dieselbe in allen ihren Aeuſserungen geleitet werden. Daher

nennt Plato auch die Weisheit eine Führerin der übrigen Tugenden (ἡγεμων της ξυμπασης αρετης); und die Stoiker dachten sich unter ihrem Weisen nichts anders, als das Ideal eines vollendeten Tugendhaften. Weil aber der Mensch dieses Ideal nie erreicht, so sagt Plato am Ende des Phädrus, dass το σοφον Gott allein, dem Menschen hingegen nur το φιλοσοφον zukomme, weil eben die Philosophie von ihrer wesentlichen Richtung auf die Weisheit als ihr letztes Ziel den Namen hat. In diesem höhern Sinne wäre dann die Weisheit noch weniger eine besondre Tugend, sondern vielmehr, wie die Heiligkeit, eine Eigenschaft Gottes (§. 11. Anm. 1). — Ein neuerer Moralist (Clodius *de virtutibus, quas cardinales appellant. Lips.* 1815. 4.) hat zwar die alte Unterscheidung der vier Kardinaltugenden psychologisch durch Beziehung auf die vier Grundvermögen der Seele, Wille, Verstand, Sinn und Vernunft, zu rechtfertigen gesucht. Er sagt nämlich S. 14: „*Quodsi animus humanus quatuor formis, scilicet voluntate, intelligentia, sensu et ratione, est praeditus, facile intelligitur, fortitudinem voluntatis, sapientiam intelligentiae, temperantiam sensus, justitiam rationis virtutem atque perfectionem esse*“ Allein erstlich unterliegt selbst jene psychologische Eintheilung der Seelenvermögen manchem Zweifel; und dann spielt hier die Weisheit eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie als bloſse Verstandestugend nichts weiter als Lebensklugheit sein

würde. Diefs ist aber gar nicht im Sinne der Alten, am wenigsten Plato's, der die Weisheit als die Königin aller Tugenden preist. — Ein andrer neuerer Moralist (Klotzsch im Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 46 ff.) nimmt auch vier Kardinaltugenden an, nennt aber als solche: Klugheit, Gerechtigkeit, Humanität und Religiosität. Die erste, welche der fest entschiedne Wille sein soll, „bei allen freien und „überlegten Handlungen den Empfindungen eines „sichern Vortheils gemäfs sich zu entschliefsen," können wir nach unsern Grundsätzen für keine wahre Tugend anerkennen. Die letzte gehört die Religionslehre. Also bleibt für die eigentliche Tugendlehre nur Gerechtigkeit und Humanität übrig. Für Humanität aber setzen wir lieber Gütigkeit, weil der Gütige im obigen Sinne nothwendig auch den festen Willen hat, „den Vorstellungen von „dem Werthe andrer Personen, nach den Foderun„gen des sittlichen Gefühls, gemäfs zu handeln," was eben dieser Moralist unter Humanität versteht. — Sind nun Gerechtigkeit und Gütigkeit die beiden Kardinaltugenden, so sind Ungerechtigkeit und Ungütigkeit, die man gewöhnlicher Lieblosigkeit nennt, die beiden Kardinallaster, gleichsam die Wurzeln alles moralischen Uebels. Jene widerstrebt den Zwecken der vernünftigen Natur, hat also einen positiven — diese will jene Zwecke nur nicht befödern, hat also

einen negativen Charakter, wie es auch vermöge des Gegensatzes nicht anders sein kann.

§. 24.

Da ein Tugendgesetz entweder ein reines d. h. bloſs formales, oder ein angewandtes d. h. zugleich materiales sein kann: so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in **reine** und **angewandte** eingetheilt werden. Da ferner ein angewandtes Tugendgesetz die sittliche Handlungsweise in Bezug auf das Materiale der Handlung entweder durchgängig d. h. für alle Fälle zureichend, oder nur im Allgemeinen d. h. auf eine für jede und für die ganze Handlung unzureichende Weise bestimmen, mithin ein vollkommen oder unvollkommen bestimmendes Gesetz sein kann: so können auch die dadurch bestimmten Pflichten in **vollkommne** und **unvollkommne** eingetheilt werden. Jene sind von enger, diese von weiter Verbindlichkeit. Jene gehören zu den Pflichten der Gerechtigkeit, diese zu den Pflichten der Gütigkeit.

Anmerkung 1.

Ein reines Tugendgesetz erklärt nur eine gewisse Handlungsweise für vernunftmäſsig und sitt-

lich nothwendig, z. B. die gerechte oder die gütige (§. 23. Anm. 1 und 2); ein angewandtes aber bestimmt zugleich einen Gegenstand oder Handlungsfall, in Beziehung worauf ich so oder so handeln soll, z. B. dass ich ein anvertrautes Gut gehörig verwahren und zurückgeben, oder einen Hülfsbedürftigen nach Kräften unterstützen soll. Jedes angewandte Tugendgesetz ist also zwar ein materialer praktischer Grundsatz; denn es bestimmt etwas als Gegenstand des Willens oder als Stoff der Handlung (*objectum voluntatis tamquam materia agendi*). Aber es unterscheidet sich wesentlich von den blofs materialen Grundsätzen, indem es zugleich auch formal ist; denn es bestimmt den Gegenstand oder Stoff nur in Bezug auf jene Handlungsweise (*forma agendi*), die an und durch ihn verwirklicht werden soll. Die sittliche (gerechte oder gütige) Handlungsweise ist in dem gegebnen Handlungsfalle selbst der Grund, warum ich gerade dieses oder jenes will, diese oder jene Handlung vollziehe; während die praktischen Grundsätze, so blofs material sind, den Bestimmungsgrund des Willens selbst vom dargebotnen Gegenstande und dessen Verhältnisse zum sinnlichen Triebe hernehmen, wobei die Frage, ob das, was geschieht, auch an sich gut sei, gar nicht in Betrachtung kommt (§. 7. nebst der Anm.). Denn es sind eigentlich nur die angenehmen oder nützlichen Folgen der Handlung, worauf dabei gesehen und um welcher willen gehandelt wird. Ist nun dieser Unterschied zwischen

reinen und angewandten Tugendgesetzen gegründet, so können auch die aus jenen Gesetzen hervorgehenden Pflichten mit Recht in reine und angewandte eingetheilt werden. Indessen ist so viel gewiss, dass alle im Leben zur wirklichen Erfüllung gegebne Pflichten angewandter Natur sind; denn man kann nicht wirklich handeln als in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand oder Stoff. Die reinen Pflichten kennt nur die Wissenschaft, und es gibt deren, genau genommen, nur zwei, die Pflicht der Gerechtigkeit und die der Gütigkeit überhaupt. Denn schon durch den *Zusatz* — gegen sich selbst oder Andre — wird ein Gegenstand des Handelns angedeutet. Da jedoch hiedurch noch kein bestimmter Handlungsfall gegeben ist, auf welchen nun die Anwendung von der Pflicht der Gerechtigkeit oder der Gütigkeit gegen mich oder Andre zu machen wäre: so sind erst diejenigen Pflichten angewandt im eigentlichen Sinne zu nennen, welche im Leben selbst zur Erfüllung gegeben sind, z. B. die Pflichten eines bestimmten Berufs oder eines sonst gegebnen Lebensverhältnisses. Wir werden uns auch im Grunde erst durch solche bestimmte Pflichtverhältnisse bewusst, dass unsre Handlungen sich nach allgemeinen Gesetzen richten sollen. Die angewandten Pflichtgebote oder Tugendgesetze treten daher allerdings früher in unser empirisches Bewusstsein; aber die reinen sind doch die ursprünglichen Bedingungen von jenen und haben daher auch in der

Wissenschaft von dem Ursprünglichen in Ansehung des Praktischen die Priorität vor denselben.

Anmerkung 2.

Ein angewandtes Tugendgesetz heifst vollkommen bestimmend (*lex perfecte determinans*, auch schlechtweg *lex obligans*), wenn dadurch sowohl der Gegenstand, worauf sich die gesetzliche Foderung bezieht, als auch das, was in Bezug auf denselben gethan oder unterlassen werden soll, vollständig und genau für alle Fälle bestimmt ist, z. B. Halte jeden rechtmäfsigen Vertrag! Zerstöre nicht dein eignes Leben! Beraube dich nicht des Vernunftgebrauchs! Ebendarum heifsen auch die daraus hervorgehenden Pflichten vollkommen bestimmte oder schlechtweg vollkommne (*officia perfecte determinata s. perfecta* — κατορθωματα, *recte facta*, nach den Stoikern und Cicero), indem sie von einem für jede und für die ganze Handlung zureichenden Grunde abhangen. Dagegen heifst ein angewandtes Tugendgesetz unvollkommen bestimmend (*lex imperfecte determinans*, auch *lex obligandi*), wenn es den Gegenstand und das in Bezug auf denselben zu Thuende oder zu Lassende nur überhaupt bestimmt, so dass für den Handelnden im einzelen Falle noch eine nach anderweiten Gründen anzustellende Wahl übrig bleibt, z. B. Sei fleifsig oder sparsam! Unterstütze die Nothleidenden! Denn hier fragt sich noch, in Bezug worauf, auf welche Art und in welchem Grade

man fleifsig oder sparsam oder hülfreich sein soll. Darum heifsen auch die aus solchen Gesetzen entspringenden Pflichten **unvollkommen bestimmte** oder schlechtweg **unvollkommne** (*officia imperfecte determinata s. imperfecta* — καθηκοντα, *honesta et decora*, nach den Stoikern und Cicero), indem sie von einem nicht für jede und die ganze Handlung zureichendem Grunde abhangen. Das handelnde Subjekt hat hier gleichsam noch einen Spielraum für die Wahl des Gegenstandes, der Art und des Grades seiner Thätigkeit, welcher dort nicht stattfindet. Darum betrachtet man die Verbindlichkeit zum Handeln als **weiter** oder **enger** (*obligatio latior vel angustior*), je nachdem man nach einem unvollkommen oder vollkommen bestimmenden Gesetze zu handeln hat.

Anmerkung 3.

Wenn man den Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten genauer betrachtet, so fällt er eigentlich mit jenem zusammen, wo wir Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit unterschieden (§. 23). Denn nur bei jenen ist eine vollkommne oder durchgängige Bestimmung der Handlung mittels eines angewandten Tugendgesetzes möglich. Der Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten bezieht sich daher auch blofs auf die angewandte Gesetzgebung der Vernunft; d. h. wenn man von den reinen Pflichtgeboten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit eine An-

wendung auf einzele Handlungsfälle im menschlichen Leben macht, so zeigt sich bei den Pflichten der Gütigkeit eine gewisse Unzulänglichkeit in der gesetzlichen Bestimmung, indem ich z. B. wenn ich wohlthätig gegen Andre sein soll, nun erst noch entscheiden muss, gegen wen, auf welche Art und in welchem Maafse ich wohlthätig sein soll, da ich es gegen Alle und auf dieselbe Art und in demselben Grade doch nicht sein kann, auch nicht soll. Die Pflicht selbst ist also zwar nicht unvollkommen — denn die Verpflichtung zur Wohlthätigkeit als einer sittlich nothwendigen Handlungsweise kann keinem Vernünftigen zweifelhaft sein — wohl aber die gesetzliche Bestimmung dessen, was in jedem Falle, wo die Pflicht der Wohlthätigkeit oder irgend eine andre Pflicht der Gütigkeit zur Anwendung kommt, zu thun oder zu lassen. Um jedoch aller Misdeutung, als könnte man sich der unvollkommnen Pflichten wohl entschlagen, wenn man nur die vollkommnen gehörig erfüllte, vorzubeugen, wär' es wohl besser, diese Pflichten nur vollkommen und unvollkommen bestimmte zu nennen. Hieraus erhellet zugleich, dass es auch vollkommne oder vollkommen bestimmte Pflichten des Handelnden gegen sich selbst geben könne und müsse — dass vollkommne und Zwangs- oder Rechtspflichten keine Wechselbegriffe seien — und dass die Ethik oder Moral, als Tugendlehre betrachtet, ebensowohl von vollkommnen als von unvollkommnen Pflichten zu handeln habe. Die Frage aber, ob es auch Hand-

lungen gebe, die das Gesetz nicht blofs unvollkommen, sondern gar nicht bestimme d. h. völlig unbestimmt (ungeboten und unverboten) lasse, mithin als gleichgültige Dinge (αδιαφορα) dem Belieben des Handelnden anheim stelle, ist bereits oben (§. 13. Anm. 4) beantwortet. Wir bemerken also nur noch, dass es eigentlich eine blofse, obwohl nothwendige, Folge unsrer Beschränktheit in der Erkenntniss, mithin auch in der sittlichen ist, wenn uns gewisse Handlungen als unvollkommen oder gar nicht bestimmt durch das Sittengesetz erscheinen. In den Augen einer unendlichen Vernunft müsste jeder Handlungsfall der genauesten sittlichen Bestimmung unterworfen sein.

§. 25.

Da reine Tugendgesetze einander nicht widerstreiten d. h. ganz oder zum Theil aufheben können, so können auch die dadurch bestimmten reinen Pflichten nicht mit einander kollidiren. Angewandte Tugendgesetze aber können wegen der zusammengesetzten Handlungsfälle, worauf sie sich beziehen, einander wohl gegenseitig beschränken. Daher ist auch eine Kollision angewandter Pflichten möglich; und wiefern in einem solchen Falle die eine Pflicht als die eben jetzt zu erfüllende der

andern sonst auch zu erfüllenden vorgeht, insofern, also nur vergleichungsweise, kann man auch höhere und niedere Pflichten unterscheiden.

Anmerkung 1.

Da reine Tugendgesetze nur eine gewisse Handlungsweise überhaupt als sittlich nothwendig bestimmen, so kann das eine Gesetz dem andern nicht widerstreiten, weil sonst in der Gesetzgebung der Vernunft selbst ein Widerstreit enthalten sein müsste, der wo nicht alles Handeln überhaupt, doch ein durchaus einstimmiges Handeln unmöglich machte. Jene Gesetzgebung aber ist eben auf Bewirkung einer absoluten Harmonie unsrer praktischen Thätigkeit gerichtet (I. §. 5). Mithin können auch weder die Pflichten gegen uns selbst mit denen gegen Andre, noch die Pflichten der Gerechtigkeit mit denen der Gütigkeit kollidiren, wenn dieselben blofs als reine Pflichten d. h. als allgemeine sittlich-nothwendige Handlungsweisen betrachtet werden. Denn Kollision bedeutet in der Moral nicht etwan einen Widerstreit der Pflichten und der Neigungen — wo kein Zweifel ist, dass diese jenen überall nachstehen müssen — sondern einen Widerstreit der Pflichten selbst d. h. ein solches Verhältniss derselben, vermöge dessen eine Pflicht die andre entweder ganz oder doch zum Theil aufhebt, mithin wenigstens ihren Umfang beschränkt. Soll also ein sol-

ches Verhältniss stattfinden, so kann es nur im Kreise der angewandten Tugendgesetze und Pflichten vorkommen. Hier sind nämlich Fälle von so zusammengesetzter Natur denkbar, dass es nicht möglich, zwei an und für sich gute und darum pflichtmäſsige Handlungen zugleich auszuüben, wo also entschieden werden muss, welche von beiden oder was überhaupt geschehen solle, damit doch etwas geschehe oder die Vernunftfoderung in irgend einer Hinsicht befriedigt werde. Wird nun in solchen Fällen nach dem Urtheile der Vernunft selbst die eine Pflicht der andern vorgezogen oder diese durch jene in der Ausübung beschränkt, so kann jene allerdings die h ö h e r e und diese die n i e d e r e heiſsen. Offenbar aber ist dieser Unterschied der Pflichten durchaus relativ. Denn an und für sich oder absolut betrachtet ist eine Pflicht so hoch oder wichtig als die andre. Daher würde auch die Geringschätzung und Vernachlässigung irgend einer Pflicht unter dem Vorwand ihrer Unwichtigkeit schon eine unsittliche Denkart verrathen, weil sie mit der Achtung gegen das Gesetz und der damit verbundnen Liebe zum Guten unmöglich bestehen könnte (§. 10).

Anmerkung 2.

Da die Kollision der Pflichten nur aus der angewandten Gesetzgebung der Vernunft hervorgeht und daher nur in Bezug auf angewandte Pflichten stattfindet: so gehört die Auflösung der Kollisionsfälle,

fälle, die sich in der Erfahrung ergeben können, eigentlich in die angewandte Moral, als welcher alles Kasuistische in der Tugendlehre anheimfällt (§. 3. Anm.). Indessen muss doch die reine Moral einige regulative Prinzipien aufstellen, nach welchen sich die moralische Urtheilskraft in dieser Hinsicht zu richten hat. Dergleichen Grundsätze dürften folgende sein:

1. Unter sonst gleichen Umständen geht die Selbpflicht der Gemeinschaftspflicht vor. Der gesunde Menschenverstand hat diesen Grundsatz bereits in der sprüchwörtlichen Sentenz angedeutet: Jeder ist sich selbst der Nächste. Wie es aber allen solchen Sentenzen geht, dass sie leicht gemisdeutet werden können, so ist es auch jener begegnet, dass sich der Egoismus ihrer bemächtigte und sie zu seinem Vortheile auslegte und anwandte. Die Regel will nämlich nicht sagen: Das liebe Ich geht aller Welt vor — sondern: Wenn eine Pflicht gegen die eigne Persönlichkeit mit derselben Pflicht gegen eine fremde Persönlichkeit dergestalt kollidirt, dass sie nicht beide zugleich erfüllt werden können, so geht jene dieser vor. Der Grund aber ist, weil die eigne Persönlichkeit zunächst im Wirkungskreise des Verpflichteten liegt und dieser seine Pflichten gegen fremde Personen gar nicht erfüllen könnte, wenn er nicht die gegen sich selbst erfüllen wollte. Daher darf man nicht blofs nach dem Rechtsgesetze (I. §. 61. Anm. 1), sondern auch nach dem Tugendgesetze einen mör-

derischen Angriff selbst durch Tödtung des Angreifers abwehren. Die Pflicht, das eigne Leben zu erhalten, geht hier der Pflicht, das fremde Leben zu erhalten, vor. Jene Regel gilt aber auch in Bezug auf das Wohlsein, sobald nur die Umstände gleich sind. Das Tugendgesetz kann nicht fodern, dass ein Kaufmann sein Gewerbe vernachlässige, damit das Gewerbe eines andern Kaufmanns destomehr aufblühe, wenn es gleich fodern kann, dass er den andern nicht zu Grunde richte, damit das eigne Gewerbe desto glücklicher von Statten gehe. Endlich gilt auch jene Regel nicht blofs für physische, sondern auch für moralische Personen. Jede Familie, jeder Staat ist zunächst gegen sich selbst verpflichtet, weil eine häusliche oder bürgerliche Gesellschaft nicht für andre Gesellschaften der Art wirken könnte, wenn sie nicht zuvörderst für die Erhaltung und Befödrung ihrer eignen Wirksamkeit sorgen wollte.

2. Unter sonst gleichen Umständen geht die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Gütigkeit vor. Dieser Regel widerstreitet zwar oft die Praxis. Denn da die Gütigkeit in den Augen der Menge mehr glänzt, als die Gerechtigkeit, ebendarum auch mehr gerühmt wird und so der Eitelkeit schmeichelt: so ist man gewöhnlich lieber gütig als gerecht, und erfüllt wohl gar die Pflichten der Gütigkeit auf Unkosten der Gerechtigkeit, wie jener Krispin, der das Leder stahl, um den Armen Schuhe zu machen. Die Theorie aber kann diefs nicht bil-

ligen; sie muss vielmehr die Gerechtigkeit für die *Conditio sine qua non* der Gütigkeit erklären. Denn wie kann man vernünftiger Weise die Zwekke der vernünftigen Natur in uns selbst oder Andern dadurch befödern wollen, dass man jenen Zwecken entgegenwirkt? Es ist wohl Pflicht, einem Unglücklichen aus der Noth zu helfen. Könnt' ich aber dieſs nicht anders, als durch Unglücklichmachung eines Dritten, durch Ablegung eines falschen Zeugnisses, durch Fällung eines ungerechten Richterspruchs u. d. g., so hebt sich die Pflicht der Gütigkeit, weil sie in dieser Anwendung auf den gegebnen Fall mit einer Pflicht der Gerechtigkeit kollidirt, welche höher ist als jene.

3. Unter sonst gleichen Umständen geht die auf das Ganze sich beziehende Pflicht der Pflicht in Bezug auf einen Theil desselben vor. Denn das Ganze ist auch in moralischer Hinsicht mehr als der Theil. Es ist z. B. Pflicht, jedes einzele Glied unsers Körpers zu erhalten. Aber wenn der ganze Körper nicht anders als mit Aufopſerung eines Arms oder Fuſses erhalten werden kann, so ist eben diese Aufopferung Pflicht. Die Pflicht in Bezug auf den ganzen Körper hebt also hier die Pflicht in Bezug auf dieses einzele Glied desselben auf. Dieſs lässt sich auch auf idealische Ganze anwenden. Ein solches ist z. B. der Staat. Denn als ein Ganzes, in welchem eine Menge von einzelen Menschen zur gemeinschaftlichen Wirksamkeit für gewisse Zwecke vereinigt sind, existirt er eigentlich nur in der Idee.

Da es aber eine praktische Idee ist, deren Realisirung die Vernunft selbst fodert (I. §. 71): so fodert auch die Vernunft, dass sich jedes Glied jenes Vereins dem Ganzen unterordne und selbst sein einzeles Leben hingebe, wenn das Leben des Ganzen in Gefahr ist. Auch hier geht die Pflicht in Bezug auf das Ganze (den Staat) der Pflicht in Bezug auf den Theil (den einzelen Bürger) vor. Dadurch wird also der erste Grundsatz näher bestimmt. Die Pflicht des einzelen Bürgers gegen sich selbst (sein eignes Leben zu erhalten) kollidirt nämlich dann nicht mit einer einfachen Gemeinschaftspflicht (das Leben andrer einzelen Bürger zu erhalten), sondern mit einer zusammengesetzten (das Leben des ganzen Staats zu erhalten, in welchem auch sein eignes, wie das Leben aller einzelen Bürger, begriffen ist). Die Umstände sind also hier nicht gleich und darum muss immer bei Entscheidung gegebner Kollisionsfälle auf alle drei Grundsätze zugleich gesehen werden.

Anmerkung 3.

Die Entscheidung eines Kollisionsfalles nach den angezeigten drei Grundsätzen ist eigentlich nichts anders als die Bestimmung, welches von zwei angewandten Pflichtgeboten, die sich auf einen gegebnen Handlungsfall zu beziehen scheinen, in dieser Beziehung aber nicht zugleich erfüllbar sind, sich eigentlich auf jenen Fall beziehe, was also in demselben wirklich und allein Pflicht sei.

Zu einer solchen Bestimmung aber sind allgemeine Regeln, dergleichen obige Grundsätze sind, nicht hinreichend. Denn diese Regeln bedürfen ja auch wieder einer besondern Anwendung auf den gegebnen Fall durch moralische Urtheilskraft Mischt sich nun hier, wie gewöhnlich, die Neigung ins Spiel, so besticht sie leicht die Urtheilskraft und macht diese zum Sophisten. So berufen sich z. B. die, welche sich der Pflicht, das Vaterland selbst mit Aufopferung des Lebens zu vertheidigen, entziehn wollen, auf die Pflicht der Selbsterhaltung, um sich vor sich selbst oder Andern wegen ihrer Feigheit zu entschuldigen. Aber es ist nicht der Gedanke der Pflicht, sondern der natürliche Trieb, welcher hier den Ausschlag gibt. Wäre jenes der Fall, so würden sie nicht blofs bedenken, was sie dem Theile (sich selbst), sondern auch was sie dem Ganzen (dem Staate) schuldig sind. Zur richtigen Entscheidung der Kollisionsfälle ist daher Gewissenhaftigkeit nöthig. Wo diese herrscht, da tritt das moralische Urtheil, was in diesem Augenblicke gethan oder gelassen werden soll, so schnell und so lebendig ins Bewusstsein, dass es keines Abwägens der Gründe für und wider bedarf. Entstehen dennoch Zweifel, so rühren sie gewöhnlich von der sich immerfort regenden Neigung her, die da fragt, ob es denn auch wirklich nothwendig sei, dieses oder jenes Opfer zu bringen. Soll nun wirklich geschehen, was das Tugendgesetz oder die Pflicht heischt, so muss der Handelnde einen tu-

gendhaften Charakter haben. Und so entsteht natürlich die Frage, wie und wodurch ein solcher gebildet werde. Diese Frage führt uns also nun von der Ethik im engsten Sinne zur sogenannten Asketik oder Tugendmittellehre, als einer moralischen Methodenlehre (§. 3. Anm.).

Der reinen Tugendlehre zweiter Abschnitt.

Reine ethische Methodenlehre.

§. 26.

Die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend in jedem sinnlich-vernünftigen Wesen ist die **Freiheit des Willens** oder das Vermögen der Selbbestimmung zum Handeln nach den Gesetzen der Vernunft (Fund. §. 82). Daher muss derjenige, welcher tugendhaft werden soll, vor allen Dingen an seine Freiheit glauben, weil er sonst nicht einmal ernstlich nach der Tugend streben könnte; ohne dieses Streben aber würd' es auch keine Tugendübung und kein Tugendmittel geben.

Anmerkung.

Durch das in unsrem Bewusstsein sich ankündigende Vernunftgebot ist nur die Form der Sittlich-

keit überhaupt bestimmt (§. 7). Der Stoff derselben aber ist gegeben durch gewisse Gegenstände in der Sinnenwelt, worauf sich unsre Vorstellungen und Bestrebungen beziehn, vermöge des Wechselverhältnisses zwischen uns und der Natur und unsres davon abhängigen Zustandes. Bei jedem Handlungsfalle, der unter den Begriff der Sittlichkeit fällt, kommt daher eine doppelte Foderung vor, eine Foderung des Gewissens d. h. der Vernunft, die uns in den sogenannten Regungen des Gewissens ihr Gesetz verkündet, und eine Foderung des Gelüstens d. h. des nach Befriedigung strebenden Triebes, der da begehrt, was ihm Lust, und verabscheut, was ihm Unlust erregt. Dieses Begehren und Verabscheuen ist, an und für sich betrachtet, unwillkürlich und steht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit; daher wir es auch mit den vernunftlosen Thieren gemein haben. Wäre nun auch unser Wille genöthigt zu wollen, was der Trieb begehrt, und nicht zu wollen, was der Trieb verabscheut, so könnte vom Sollen d. h. von der Pflicht, und also auch von der Tugend als einem pflichtmäſsigen Verhalten aus Achtung gegen ein Gesetz, welches ohne Rücksicht auf den Trieb etwas als schlechthin gut gebietet und das Entgegengesetzte als schlechthin böse verbietet, nicht die Rede sein. Der Wille muss also ein über den Trieb und die denselben beherrschende Naturnothwendigkeit erhabnes, mithin freies Vermögen sein, damit wir auch wollen können, was wir sollen. Darum betrachten

wir mit Recht in der ethischen Methodenlehre die Freiheit des Willens als die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so dass dieselbe nicht erst durch irgend eine Uebung oder irgend ein Hülfsmittel hervorgebracht zu werden braucht, sondern schon *a priori*, das heifst eben ursprünglich, jedem vernünftigen Wesen zukommt. Die spekulativen Schwierigkeiten, welche mit der Annahme der Freiheit verknüpft sind, gehn uns hier nichts an, sind auch schon beseitigt, soweit diefs für die Theorie möglich (Th. Ph. II. §. 173). Wir fodern hier blofs, dass der, so tugendhaft werden soll und will, an seine Freiheit fest und innig glaube, weil er sonst jenes gar nicht ernstlich wollen, mithin auch von allen ethisch-methodischen Vorschriften gar keinen Gebrauch machen könnte. Das erste Wort also, was die Asketik gleichsam zu dem Kandidaten der Tugend spricht, ist der Zuruf: Glaube an die Freiheit deines Willens d. h. an die Möglichkeit der Tugend! Dieser Glaube ist um so nöthiger, je öfter vielleicht jemand mit seinen der Tugend widerstrebenden Begierden gekämpft und in diesem Kampfe untergelegen hat. Denn alsdann entsteht gar leicht der Gedanke, es sei doch alles Streben nach dem Guten vergebens, man müsse sich der Naturnothwendigkeit unterwerfen, sie möge zum Guten oder zum Bösen führen. *Quo me fata trahant, sequar.* Dass dieser moralische Fatalismus nichts anders als Verzweiflung an der Tugend sei und daraus nur ein unbedingtes Ergeben an das La-

ster (gleichsam ein Sich-selbst-verschreiben an den Teufel) entstehen könne, leuchtet von selbst ein.

§. 27.

Da jedes sinnlich-vernünftige Wesen auch in sittlicher Hinsicht unter dem Gesetze der allmäligen Entwickelung steht, dieser Entwickelung aber mancherlei Hindernisse entgegentreten können: so kommt es beim Streben nach der Tugend und aller sogenannten Tugendübung hauptsächlich darauf an, dass die Hindernisse der Bildung eines tugendhaften Charakters möglichst entfernt werden. In dieser Entfernung besteht die zweite Bedingung der Tugend, weil ebendadurch dem handelnden Subjekte die Aeuſserung seiner freien moralischen Kraft erleichtert wird. Nur in dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Tugend etwas Lehr- und Lernbares sei.

Anmerkung 1.

Wenn wir uns irgend ein sinnlich-vernünftiges Wesen, z. B. ein menschliches Individuum, denken, dessen körperliche und geistige Kräfte nicht nur in ihrem natürlich-gesunden Zustande sich befinden,

sondern auch in jeder Hinsicht bis zur völligen Reife entfaltet sind: so können wir nicht umhin, es auch zugleich als tugendhaft zu denken. Denn es werden dann alle seine natürlichen Anlagen und Vermögen in ihrer Wirksamkeit zu einer vernunftmäſsigen Handlungsweise zusammenstimmen; es werden dann alle diejenigen Bestimmungen seiner Thätigkeit beisammen sein, wodurch ihm die freie Aeuſserung seines guten Willens nicht nur nicht erschwert, sondern erleichtert, wodurch seine sittliche Kraft in ihrem Aufschwunge zu allem Edlen und Groſsen nicht nur nicht gehemmt, sondern vielmehr befödert wird. Da aber ein sinnlich - vernünftiges Wesen nicht sogleich ursprünglich in einem solchen Zustande sich befindet, so muss es sich nach dem Gesetze der allmäligen Entwickelung, welchem alles Lebendige, wiefern es in den Schranken der Sinnlichkeit befangen, unterworfen ist, erst nach und nach zu demselben empor arbeiten. Hiebei treten ihm natürlich eine Menge von Hindernissen entgegen, die selbst aus jenen Schranken der Sinnlichkeit hervorgehen und durch die eigne Kraft des Handelnden überwunden sein wollen. Es liegen aber diese Hindernisse theils in gewissen natürlichen Bestimmungen des Subjektes, die man daher auch dessen Naturell nennt (wohin vorzüglich das sogenannte Temperament — die eigenthümliche Mischung des Körperlichen und Geistigen, des Thierischen und Vernünftigen in uns — gehört) theils in solchen Bestimmungen, die das Subjekt in der Zeit-

reihe durch zufällige Umstände, also meist unwillkürlich angenommen (wohin besonders alle Arten von Gewohnheiten — durch öftere Wiederholung entstandne Disposizionen zu gewissen Handlungsweisen — gehören). Hieraus ergibt sich dann eine natürliche Sinnes- oder Gemüthsart, die der sittlichen Gesinnung oder Denkart, wie sie sein soll, bald mehr bald weniger widerstrebt. Ohne möglichste Entfernung jener Hindernisse — denn ganz beseitigen lassen sie sich nie — ist daher an keine Bildung eines tugendhaften Charakters zu denken. Und darum halten wir diese Entfernung mit Recht für die zweite Bedingung der Tugend, von der aber die Willensfreiheit als erste immer wieder vorausgesetzt wird. Denn ohne alle geistige Selbmacht würden wir, wie von Tugend überhaupt, so auch von Besiegung der Hindernisse der Tugend gar nicht einmal reden können.

Anmerkung 2.

Die Frage, ob die Tugend lehr- und lernbar sei, ist schon von den alten Sittenlehrern aufgeworfen und verschieden beantwortet worden. Sieht man bloſs auf die erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend, so muss jene Frage freilich verneint werden. Denn wieferne die Tugend eine Sache der Freiheit ist, hangt sie bloſs von dem eignen freien Entschlusse ab, dem Gesetze der Vernunft unbedingt zu huldigen. Man kann also dem Andern wohl sagen, was er zu thun und zu lassen hat; man kann

ihn auch zu einem solchen Thun und Lassen ermahnen; aber dass er der Ermahnung folge und nach den sittlichen Vorschriften wirklich handle, ist und bleibt immer seine eigne That. Sieht man dagegen auf die zweite Bedingung der Tugend, so kann durch Belehrung und damit verbundne Ermahnung allerdings manches Hinderniss der Tugend entfernt werden; und insofern ist jene Frage zu bejahen. Auch wäre ja die Ethik mit sammt der Asketik eine völlig überflüssige Sache, wenn dadurch die Bildung eines tugendhaften Charakters auf keine Weise befödert werden könnte. Daher widersprechen sich auch diejenigen, welche obige Frage durchaus verneinen und dennoch ethisch-asketische Regeln geben.

Anmerkung 3.

In denselben Widerspruch verwickeln sich diejenigen Moralisten, welche die Tugend für ein göttliches Geschenk ausgeben, das vermöge einer gewissen Vorherbestimmung (*praedestinatio*) nach einem uns unbegreiflichen Rathschlusse Gottes (*per decretum dei absolutum*) einigen Auserwählten zu Theil werde, die also dann wohl durch eine unwiderstehliche Gnade (*gratia irresistibilis*) tugendhaft werden müssten. Diese Meinung ist nicht erst aus der christlichen Theologie nach Anleitung einiger Schriftstellen, welche darauf hinzudeuten scheinen, in die Moral übergegangen, sondern sie findet sich schon beim Plato,

indem dieser am Ende des Dialogs Meno (worin hauptsächlich von der Tugend, wieferne sie lehr- und lernbar sei oder nicht, gehandelt wird) den Sokrates sagen lässt: Ει δε νυν ἡμεις εν παντι τῳ λογῳ τȣτῳ καλως εζητησαμεν τε και ελεγομεν, αρετη αν ειη ȣτε φυσει, ȣτε διδακτον, αλλα θειᾳ μοιρᾳ παραγιγνομενη, ανευ νȣ, οἱς αν παραγιγνηται. *) Es hangt aber diese Meinung mit der alten Idee eines Schicksals zusammen, vermöge der man ebenfalls den Menschen als ein bloſses Werkzeug des Schicksals in Vollbringung des Guten sowohl als des Bösen dachte und ihn dennoch durch ebendieses Schicksal für das Gute belohnt und für das Böse bestraft werden lieſs, gleich als wenn dann noch von einem wesentlichen Unterschiede des Guten und Bösen, von Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe die Rede sein könnte. Jene Meinung ist also im Grunde nichts anders, als moralischer Fatalismus, der folgerecht wieder zum Antimoralismus führt. Veranlassung dazu mochte aber die an sich wahre Bemerkung geben, dass die Pflichterfüllung Manchem durch sein gemäſsigtes Naturell erleichtert, manchem dagegen durch seine heftige und leidenschaftliche Gemüthsstimmung erschwert werde; weshalb auch Einige ein angebornes Tugendgenie bei jenen von der Natur selbst sittlich begün-

*) Ueber die Frage, ob dieſs die wahre Meinung des Sokrates gewesen, vergl. die Anmerkung zu dieser Stelle in Biester's Ausgabe der vier platonischen Dialogen Meno, Krito und Alkibiades I. u. II.

stigten Subjekten annehmen wollten. Wenn aber dadurch die Freiheit des Willens, wodurch sich der Mensch über alles, was in ihm bloſse Natur ist, erheben, folglich auch ein sittlich ungünstiges Naturell verbessern und dagegen ein sittlich günstiges verderben kann, aufgehoben werden sollte: so wäre auch diese Annahme nichts anders, als moralischer Fatalismus. *) — Man kann indessen die Behauptung, dass die Tugend ein göttliches Geschenk sei, auch als eine Folgerung aus jener religiosen Weltansicht betrachten, vermöge welcher der Fromme das Gute, was er besitzt und genieſst, auf Gott als den Urquell alles Guten bezieht. Mit dieser Ansicht verträgt sich dann auch gar wohl der Glaube, dass Gott als sittlicher Weltregent die Anstrengung, womit der Mensch nach der Tugend strebt, unter-

*) Derselbe Sokrates, dem sein Schüler obige Aeuſserung in den Mund legt, gestand doch, dass er von Natur ein wollüstiges Temperament (dergleichen auch der Physiognom Zopyrus an ihm erkannte) gehabt, dasselbe aber durch beharrliche Anstrengung (z. B. durch Umarmung kalter Bildsäulen im strengsten Winter) gebändigt habe. Seine Tugend war also weder Folge eines moralischen Genies, noch ein bloſses Geschenk göttlicher Gnade, sondern die Frucht eigner und freier Willenskraft verbunden mit sittlicher Einsicht und Uebung. Denn wenn Cicero (*de fato c.* 5. *coll. Tusc.* II, 37. IV, 38.) ihn sagen lässt: „*Non errat* (Zopyrus): *hu„jusmodi enim natura essem, nisi naturam philosophia super„assem*" — so ist *philosophia* hier im praktischen Sinne der Alten zu nehmen, wo sie darunter ein anhaltendes Streben nach echter Weisheit verstanden.

stützen, mithin ihn auch eines höhern Beistandes, wo und wann er eines solchen bedarf, würdigen werde. Nur muss der Mensch diesen Beistand nicht unmittelbar fühlen, noch dessen Art und Weise erklären wollen. Denn das Eine führt zur Schwärmerei, und das Andre zur leeren Spekulazion, weil Gottes Wirksamkeit für uns einmal unbegreiflich ist. Noch weniger soll der Mensch deshalb die Hände müſsig in den Schooſs legen und warten, bis ihm jener höhere Beistand zu Theil werde oder ihn, wie man auch sagt, die göttliche Gnade ergreife. Denn das wäre ein höchst gefährlicher Glaube, weil derselbe die eigne sittliche Kraft des Menschen nicht nur nicht beleben, sondern vielmehr ertödten würde. Es wäre also kein lebendiger, sondern ein todter, mithin grundfalscher Glaube. Denn aller wahre Glaube ist werkthätig d. h. lebendig in sittlich guten Handlungen, weil er selbst auf sittlichem Grunde ruht, wie die Religionslehre ausführlicher zeigen wird. Man vergl. auch §. 11. Anm. 3 und 4.

§. 28.

Die Hindernisse der Tugend sind theils nächste theils entfernte (*impedimenta virtutis proxima — remota*). Jene beziehn sich unmittelbar auf den Willen und können daher durch eine fehlerhafte Bestimmung desselben die Pflichterfüllung erschweren und das handelnde Subjekt vom Wege der

der Tugend ablenken. Diese vermögen dieſs nur insofern, als sie jene herbeiführen und dadurch einen mittelbaren Einfluss auf die Willensbestimmung erlangen.

§. 29.

Als nächste Hindernisse der Tugend sind zu betrachten: Mangel- oder Fehlerhaftigkeit der moralischen Erkenntniss und der damit genau verbundnen religiosen Denkart — Ungeübtheit der Urtheilskraft im Anwenden sittlicher Begriffe und Grundsätze auf gegebne Fälle — Unempfindlichkeit des moralischen und Uebergewicht des physischen Gefühls.

Anmerkung.

Eine Menge unsittlicher Handlungen entstehen daraus, dass es dem Handelnden entweder an deutlichen und bestimmten Begriffen von dem, was sittlich gut und bös ist, oder an einer genauen und hinlänglichen Kenntniss des Stoffs seiner Handlungen d. h. der Gegenstände, in Bezug auf welche, und der Umstände, unter welchen gehandelt werden kann und soll, oder auch an beidem, an formaler und materialer moralischer Erkenntniss fehlt. Wenn nun hiezu noch eine irreligiose Denkart kommt, so dass man an nichts Ewiges und Göttliches glaubt,

oder eine superstiziose, so dass man sich Gott als ein sinnlichen Neigungen und Leidenschaften unterworfenes Wesen vorstellt, dessen Beispiel selbst im Bösen nachzuahmen (*ego homuncio hoc non facerem?*) und dessen Gunst auch durch bloſse Geschenke zu gewinnen sei, oder das künftige Leben als ein Paradis der Wollust denkt, in welchem ein seeliges Nichtsthun und ein fesselfreier Umgang mit schönen Huris den Menschen erwarte: so kann es wohl nicht fehlen, dass der Mensch sich jede wenn auch noch so unsittliche That erlaube, sobald sie nur seinen Lüsten und Begierden Befriedigung verspricht. — Aber eine eben so reichhaltige Quelle unsittlicher Handlungen liegt zweitens darin, dass das handelnde Subjekt den gegebnen Fall, auf welchen die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze nun anzuwenden sind, falsch beurtheilt und daher auch eine unrichtige Anwendung von jenen macht. Es erkennt z. B. jemand wohl seine Verbindlichkeit zur Wohlthätigkeit im Allgemeinen an. Wenn sich ihm aber jetzt eine Gelegenheit dazu darbietet, so entzieht er sich dem Hülfsbedürftigen, weil er glaubt, dass sein Vermögen zu helfen zu beschränkt sei, oder dass Andre noch eine nähere Verbindlichkeit dazu haben, mithin er in diesem Falle nicht dazu verpflichtet sei. So werden auch eine Menge von Ungerechtigkeiten in der Welt begangen, in der Meinung, dass man zu dieser oder jener Foderung an Andre befugt sei, oder dass Andre durch ihre Ungerechtigkeit uns berechtigt ha-

ben, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Die moralische Urtheilskraft veranlasst also dann durch ihre Ungeübtheit das handelnde Subjekt zu Pflichtverletzungen, und so verhindert diese Ungeübtheit die Ausbildung eines tugendhaften Charakters in jenem Subjekte. Denn je öfter man, wenn auch nur aus falschem Urtheile, sündigt, desto leichter gewöhnt man sich an eine pflichtwidrige Handlungsweise, und desto mehr stumpft sich das sittliche Gefühl ab. — Diese Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls kann nach und nach einen so hohen Grad erreichen, dass das physische Gefühl mit allen daraus hervorgehenden Affekten und Leidenschaften ein entschiednes Uebergewicht erhält und den Willen gleichsam wider Willen mit sich fortreifst. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Hieraus entsteht zuletzt jene Herrschaft der Sünde, die man auch Sklaverei des Lasters nennt, wo der Mensch seine Willensfreiheit gleichsam verloren zu haben scheint, weil er nicht stark genug ist, den sinnlichen Antrieben zum Bösen zu widerstehen, ungeachtet er dieselbe als etwas Ursprüngliches eigentlich nie verlieren kann. Dadurch wird selbst das Bewusstsein der sittlichen Begriffe und Grundsätze verdunkelt und die Urtheilskraft im richtigen Anwenden derselben auf gegebne Fälle geschwächt. Mithin liegt in jener Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühls ein Haupthinderniss der Tugend, indem dadurch auch die beiden ersten Hindernisse an Wirksamkeit gewinnen.

§. 30.

Als entfernte Hindernisse der Tugend sind alle die äufsern Umstände zu betrachten, durch welche die nächsten theils veranlasst theils verstärkt werden können. Dahin gehören vornehmlich, aufser jenen Bestimmungen des Körperlichen, so auf das Geistige überhaupt einwirken, Erziehung und Unterricht, Beispiel und Umgang, und alle die geselligen Verhältnisse, welche neben so manchen Auffoderungen zum Guten doch auch eine Menge von Anreitzen zum Bösen enthalten und daher der Bildung eines tugendhaften Charakters manches schwer zu besiegende Hinderniss in den Weg legen.

Anmerkung.

Wenn ein sinnlich-vernünftiges Wesen nur durch einen organischen Körper mit der Aufsenwelt zusammenhangt, so wird es auch in Ansehung seiner sittlichen Wirksamkeit in einer gewissen Abhängigkeit von demselben stehen. Der Geist entwickelt sich in und mit dem Körper. Wachsthum und Abnahme des letzten kündigen sich auch in der Wirksamkeit des ersten an. Weil der jugendliche Körper mehr physisches Bedürfniss hat, so hat auch der jugendliche Geist gewöhnlich heftigere Begierden, denen

der Wille, der sonst wohl auf das Gute gerichtet sein kann, nicht selten unterliegt. Daher das Sprichwort: Jugend hat nicht Tugend. Indessen macht auch das Alter wegen seiner Hülflosigkeit zu gewissen Fehlern (z. B. zum Geitze) vorzugsweise geneigt und ist, wenn einmal böse Gewohnheiten herrschend geworden, dann ein gröfseres Hinderniss der Tugend, als die Jugend. Daher sagt man auch wohl: Ein grauer Sünder bekehrt sich nicht. Nicht geringer ist der Einfluss des Temperaments, das doch hauptsächlich im Körperlichen begründet ist, auf die sittliche Wirksamkeit, indem das sanguinische zur Wollust, das cholerische zum Zorne, das melancholische zum Mistrauen geneigt macht, mithin jedes in einer bestimmten Sphäre des Sittlichen ein Hinderniss der Tugend werden kann. Und selbst der jedesmalige Zustand des Körpers kommt hier in Betracht, indem z. B. Kränklichkeit unser Gemüth dergestalt verstimmen kann, dass es uns schwerer wird, unsern Pflichten in allen Lebensverhältnissen Gnüge zu leisten. — Wie nachtheilig Erziehung und Unterricht auf das Gemüth in sittlicher Hinsicht wirken und dadurch der Bildung eines tugendhaften Charakters hinderlich werden können, theils durch einseitige Kultur des Gedächtnisses oder der Einbildungskraft oder des Verstandes und Vernachlässigung der höheren, auf das Uebersinnliche gerichteten, Anlagen des Geistes, theils durch Veranlassung böser Gewohnheiten, die nachher nur mit grofser Anstrengung wieder abzulegen, ist so be-

kannt, dass es keines Beweises bedarf. — Dasselbe gilt vom geselligen Umgange, wodurch man sich oft verleiten lässt, seinen Grundsätzen untreu zu werden und eine unsittliche Handlungsweise anzunehmen, blofs weil sie von Andern befolgt und gebilligt wird. Dieses Mitmachen, was Andre machen, gegen das bessere Gefühl, um nur nicht von der Welt als ein Tropf oder Sonderling ausgelacht zu werden, kann den Charakter von Grund aus verderben, weil es ihm die zur Tugend nöthige Haltung entzieht. Das Sprichwort: Böse Beispiele verderben gute Sitten, sagt daher zu wenig, weil es die ansteckende Kraft des Beispiels nur in Bezug auf die Gesittung, aber nicht auf die Gesinnung, bezeichnet. — Noch ein mächtigeres Hinderniss der Tugend aber können diejenigen Gesellschaftsverhältnisse werden, so ins Ganze und Grofse gehen, nämlich die bürgerlichen und kirchlichen. Denn wenn der Staat das Unrecht, den Betrug und die Sittenlosigkeit begünstigt — durch Bedrückung und Erniedrigung gewisser Bürgerklassen, durch Hemmung des freien Gedankenverkehrs in Rede und Schrift, durch Einführung geheimer Kundschafterei, durch Privilegirung von Spiel- und Wollusthäusern u. s. w. — oder wenn die Kirche und deren Diener das Ansehn und den heilsamen Einfluss der Religion auf das Leben schwächen — durch Verwandlung der Frömmigkeit in leeres Zerimonienwerk, durch Zusage der Sündenvergebung für baares Geld, durch Befödrung des Aberglaubens oder des (diesem ge-

wöhnlich zur Seite gehenden) Unglaubens u. s. w.: so treten Staat und Kirche selbst als mächtige Hindernisse denen entgegen, die im Schoofse und unter der Leitung derselben nach dem Ziele einer echtsittlichen Bildung streben sollen.

§. 31.

Die sogenannten Tugendmittel können nichts anders sein als Hülfsmittel zur Beföderung einer sittlich guten Gesinnung und Handlungsweise durch Gegenwirkung gegen die bisher angezeigten Hindernisse der Tugend. Die Gegenwirkung aber besteht darin, dass entweder die Hindernisse ganz weggeräumt, oder wenigstens ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Willensbestimmung möglichst vorgebeugt werde.

Anmerkung.

Das letzte findet vornehmlich in Bezug auf die in den äufsern Umständen z. B. in den Geselligkeitsverhältnissen liegenden Hindernisse Statt. Diese können nie völlig aufgehoben werden. Die Eremiten zwar gingen darauf aus. Denn indem sie sich aus der menschlichen Gesellschaft in die tiefste Einsamkeit zurückzogen, hatten sie (wenigstens die, so es ehrlich meinten, deren Eremitismus also nicht aus Aberglauben oder Eitelkeit oder Menschenhass

oder auch aus bloſser Nachahmungssucht hervorging) die gute Absicht, an ihrer sittlichen Vervollkommnung desto ungestörter zu arbeiten, mithin wenigstens in Bezug auf sich selbst diejenigen Hindernisse der Tugend ganz zu entfernen, welche aus den Geselligkeitsverhältnissen der Menschen hervorgehen. Darum nannte man dieſs auch der bösen Welt und allen Herrlichkeiten derselben als eben so vielen Anreitzungen zum Bösen entsagen. Dieselbe Idee lag auch dem Klosterleben oder Monachismus zum Grunde, nur dass hier an die Stelle der gröſseren Gesellschaft eine kleinere trat, die aus lauter gleichgesinnten Tugendfreunden bestehen sollte, um sich mit denselben gemeinschaftlich im Guten zu üben. Allein das Gegenmittel war hier noch schlimmer als das Uebel, so dadurch beseitigt werden sollte. Denn wer sich der menschlichen Gesellschaft ganz entzieht, entzieht sich auch den Pflichten gegen dieselbe, deren gewissenhafte Erfüllung eben so nothwendig zum Begriffe des tugendhaften Charakters gehört, als die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst. Er beraubt sich überdieſs aller der Bildungsmittel und der mannichfaltigen Auffoderungen zum Guten, die neben den Anreitzen zum Bösen auch in der Gesellschaft liegen. Es mag daher wohl als ein Tugendmittel empfohlen werden, dass man sich von Zeit zu Zeit in die Einsamkeit zurückziehe, um über sich selbst und seinen sittlichen Zustand im Stillen nachzudenken und gute Vorsätze für den Umgang mit der Welt zu fassen. Aber die Einsamkeit

schlechthin oder als solche ist gar kein Tugendmittel; vielmehr hat sie selbst ihre grofsen sittlichen Gefahren, denen auch Eremiten und Mönche häufig unterlegen haben.

§. 32.

In Bezug auf die nächsten Hindernisse der Tugend (§. 29) gelten folgende asketische Regeln:

1. Benutze jede Gelegenheit zur Berichtigung und Erweiterung deiner moralischen Erkenntniss, so wie zur Läuterung und Befestigung deiner religiosen Ueberzeugung.

2. Prüfe oft deine, so wie fremde, Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen, um deine moralische Urtheilskraft zu schärfen und deine Fehler kennen zu lernen.

3. Unterdrücke nie die Regungen deines Gewissens, sowohl des vorhergehenden als des nachfolgenden, und unterlass im zweifelhaften Falle lieber die Handlung, als dass du etwas auf die Gefahr zu sündigen wagen solltest.

Anmerkung.

Die erste Regel zweckt darauf ab, das dunkle und verworrene Bewusstsein der moralisch-religiosen

Wahrheiten, das sich ohne unser Zuthun im Gemüthe vorfindet, sobald nur unser Leben das Gepräge der Vernünftigkeit anzunehmen begonnen, das aber kein durchaus sichrer Führer in allen Lebensverhältnissen ist und daher auch zur Bildung eines tugendhaften Charakters im vollen Sinne des Wortes noch nicht hinreicht, zu einem klaren und deutlichen Bewusstsein durch absichtliche Richtung unsers Nachdenkens auf jene Wahrheiten zu erheben. Dieses Bewusstsein braucht darum noch kein wissenschaftliches oder philosophisches zu sein. Denn dazu würde auch die systematische Form und die Ableitung jener Wahrheiten aus ihren höchsten und letzten Prinzipien gehören, was nicht jedermanns Sache und Beruf. Indessen lässt sich hier kein Punkt bestimmen, bis zu welchem die Verklärung und Verdeutlichung unsers Bewusstseins von jenen Wahrheiten gehen müsse; und wenn nur das wissenschaftliche Streben in dieser Hinsicht nicht zur herzlosen Spekulazion gemacht wird, so kann die Tugendlehre selbst gar wohl auf das Gemüth als eine Art von Tugendmittel wirken. — Was die zweite Regel anlangt, so setzt diese die Befolgung der ersten schon voraus. Denn Prüfung der Handlungen nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen ist, wenn diese nicht schon mit einer gewissen Klarheit und Deutlichkeit gedacht werden, höchst unsicher und schwankend. Die Prüfung selbst betrifft natürlich zunächst unsre eignen Handlungen. Denn diese sind uns am genauesten bekannt und hier können wir,

wenn wir nur sonst aufrichtig gegen uns sein wollen — was die erste Bedingung aller Selbprüfung — am ersten die wahren Triebfedern der Handlungen ausmitteln, worauf es doch hauptsächlich ankommt. Aber auch fremde Handlungen können ein Gegenstand dieser Prüfung werden, wenn dieselbe nur nicht in ein Splitterrichten ausartet. Daher muss Eigenliebe und Tadelsucht hier besonders in Schranken gehalten werden, damit wir nicht, während wir den Splitter in des Nachbars Auge bemerken, den Balken im eignen übersehen und uns einbilden, schon recht vollkommen zu sein, weil wir diesen oder jenen Flecken Andrer nicht an uns haben. Uebrigens ist es nicht nothwendig, dass die Prüfung gerade täglich zu gewissen Stunden, wie Pythagoras seinen Schülern vorschrieb, angestellt, oder das Ergebniss derselben in einem Tagebuche niedergeschrieben werde. Denn dadurch wird die Sache leicht zu mechanisch und verfehlt dann ihres Zwecks. Dieser Zweck aber ist nicht bloſs die Schärfung der moralischen Urtheilskraft, sondern auch die Erforschung dessen, was uns in sittlicher Hinsicht noch fehlt, und unsers sittlichen Charakters überhaupt, also S e l b k e n n t n i s s (*heautognosia*, nach dem Spruche γνωθι σεαυτον). Denn ohne diese ist in moralischer so wenig als in intellektualer Hinsicht an Fortschritte zum Bessern zu denken. — Die dritte Regel endlich ist die wichtigste und umfassendste. Denn wer nur auf die Regungen seines Gewissens stets aufmerksam ist, es mag sich vor oder nach der

Handlung anmelden, der wird ebendadurch an moralischer Selbkenntniss, an Schärfe und Sicherheit des moralischen Urtheils, und an moralischer Einsicht überhaupt gewinnen; er wird aber auch zugleich, was die Hauptsache, in seinem ganzen Verhalten immer gewissenhafter werden, während die gewaltsame Unterdrückung der Gewissensregungen unausbleiblich zur Gewissenlosigkeit in dem oben angezeigten Sinne führt (§. 20. Anm. 1). Hieher gehört dann auch eine sehr wichtige Kautel, welche bereits die alten Asketiker einschärften, wie man aus Cic. *de off.* I, 30 sieht, wo es heifst: *„Bene „praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod „dubites, aequum sit an iniquum“* — oder kürzer nach Plin. *epp.* I, 18: *„Quod dubitas, ne „feceris!“* Denn die Achtung gegen das Gesetz bringt es nothwendig mit sich, das zu lassen, wovon man nicht gewiss überzeugt, dass es gut oder wenigstens erlaubt ist. Handelt man in solchen Fällen dennoch, so stumpft sich ebendadurch das sittliche Gefühl ab, und man wird bald dahin gerathen, auch das nicht zu lassen, wovon man weifs, dass es dem Gesetze widerstreitet. Indessen wird nach Befolgung der obigen Regeln der Fall gewiss sehr selten eintreten, wo diese Kautel ihre Anwendung fände. Denn es wäre doch schlimm um unsre Sittlichkeit bestellt, wenn man bei gehöriger moralischer Einsicht und geübter moralischer Urtheilskraft, so wie bei der aufmerksamsten Beachtung jeder Gewissensregung, dennoch oft zweifelhaft sein könnte,

in welchem Verhältniss eine gegebne Handlung zum Gesetze der Vernunft stehe.

§. 33.

In Bezug auf die entfernten Hindernisse der Tugend (§. 30.) kann die Asketik weiter keine Regel geben, als dass man nach möglichster Unabhängigkeit von solchen äuſsern Umständen, welche auf die Willensbestimmung nachtheilig einflieſsen könnten, strebe und dadurch diejenige Selbständigkeit des Geistes in Bezug auf das Praktische zu gewinnen suche, welche man mit dem Namen der erworbnen Freiheit (*libertas adquisita*) im Gegensatze der ursprünglichen Freiheit (*libertas originaria*) des Willens selbst zu benennen pflegt (§. 26).

Anmerkung.

Das hier empfohlne Streben nach Unabhängigkeit von äuſsern Umständen kann, wie sich eigentlich von selbst versteht, nicht bedeuten, dass man sich ganz und gar vom Aeuſsern unabhängig zu machen suchen solle. Diese absolute Independenz (von den Scholastikern auch *aseitas* genannt) kann nur Gott zukommen. Wohl aber ist es möglich, dass die natürliche Abhängigkeit, in welcher bei

uns das Geistige vom Körperlichen und dadurch von allem Aeuſserlichen steht, sich nach und nach bis auf einen gewissen Grad, der sich freilich nicht bestimmen lässt, vermindre. Können wir nun diese Vermindrung absichtlich bewirken, so machen wir uns dadurch immer unabhängiger von allem, was mittelbarer Weise ein Hinderniss der Tugend für uns werden könnte, und vernichten so entweder das ganze Hinderniss oder wehren es doch gleichsam von uns ab, dass es nicht nachtheilig auf den Willen einwirke. Wir können z. B. weder alle Krankheiten von unsrem Körper noch die aus dem Uebelbefinden des Körpers hervorgehenden unangenehmen Gefühle von unsrem Geiste entfernen. Wohl aber können wir theils manchen Krankheiten vorbeugen, theils das Uebelbefinden während derselben vermindern, theils endlich die mit diesem Uebelbefinden verknüpften Gefühle dergestalt beherrschen, dass sie uns nicht zu irgend etwas Unsittlichem verleiten. Denn es gibt, wie Kant in einer besondern Abhandlung (Verm. Schriften, B. 3. S. 389 ff.) trefflich erwiesen, eine „Macht des Gemüths, durch „den bloſsen Vorsatz seiner krankhaften „Gefühle Meister zu sein.“ — Eben so wenig können wir verhindern, dass Andre uns durch Reden oder Handlungen zum Bösen auffodern oder anreitzen. Wenn wir aber im Urtheile über sittliche Gegenstände und in unsrer ganzen Lebensweise eine gewisse Selbständigkeit erlangt haben, so werden jene Reden und Handlungen nicht mehr

ein Hinderniss der Tugend für uns sein, weil wir dann weder das Urtheil noch die Handlungsweise der Welt zur Richtschnur unsres eignen Urtheilens und Handelns nehmen werden. — Am schwierigsten scheinen diejenigen Hindernisse der Tugend zu beseitigen, welche in der Erziehung liegen, weil diese den heranwachsenden und ebendarum seiner noch nicht selbst mächtigen Menschen einer äufsern Gewalt unterwirft, der er nur schwach entgegen wirken kann. Daher sagt man, die Erziehung könne den Menschen physisch und moralisch verkrüppeln, an Leib und Seele verderben. Allein so wenig alle gut Erzogne sittlich gut, so wenig werden auch alle schlecht Erzogne sittlich bös. Es muss also doch in dem Erzognen selbst eine verborgne Kraft liegen, die sich unabhängig von der Erziehung äufsern, wodurch der Mensch sein eigner Erzieher werden und die Fehler der von Andern empfangenen Erziehung verbessern kann. Folglich darf man auch nicht eine schlechte Erziehung ein unübersteigliches Hinderniss der Tugend nennen, weil ein sinnlich-vernünftiges Wesen doch immer ein ursprünglich-freies Wesen bleibt, das sich, wenn es nur will, zu derjenigen Selbständigkeit oder Unabhängigkeit von äufseren Einflüssen auf seine Moralität erheben kann, welche man erworbne Freiheit nennt. Wir werden also durch unsre Untersuchung immer wieder auf jene erste und ursprüngliche Bedingung der Tugend zurückgewiesen, von welcher jeder Asketiker ausgehen muss, so viel

Räthselhaftes auch dieselbe für die bloſse Spekulazion haben mag. — Alle Tugendübung oder Askese hat demnach keinen andern Zweck, als der sittlichen Beschaffenheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach und nach immer mehr Lauterkeit, Stärke, Ausbreitung und Dauer zu geben und so einen tugendhaften Charakter zu bilden, der sich durch Hoheit, Einstimmung und Kraft der Gesinnungen unter allen Umständen und Verhältnissen bewähre — also einen Charakter, wie ihn Juvenal in den herrlichen Versen schildert:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer! Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Was nun in näherer Beziehung auf die menschliche Natur und deren empirische Beschaffenheit hierüber in ethischer sowohl als asketischer Hinsicht noch zu bemerken, wird sofort die folgende Abtheilung zeigen.

Der Tugendlehre

zweiter Theil.

Angewandte Tugendlehre.

§. 34.

Da die angewandte Tugendlehre die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die empirische Lage und die daraus hervorgehenden mannichfaltigen Verhältnisse des Menschen in der Sinnenwelt bezieht (§ 2), so heiſst sie auch eine moralische Anthropologie oder richtiger eine anthropologische Moral. Sie erwägt aber jene Verhältnisse nur im Allgemeinen, nicht im Besondern und Einzelen, indem sich ihr Umfang ins Unendliche erweitern würde, wenn sie die moralischen Vorschriften auch auf die besondern und einzelen Verhältnisse der Men-

schen anwenden wollte. Diese Art der Anwendung (die sogenannte *ethica specialis et specialissima*) wird billig jedem selbst überlassen, da sie mehr dem Leben als der Wissenschaft zusteht. Uebrigens aber zerfällt auch dieser angewandte Theil der Wissenschaft wieder in eine Elementarlehre und Methodenlehre oder in Ethik (im engsten Sinne) und Asketik (§. 3).

Der angewandten Tugendlehre
erster Abschnitt.

Angewandte ethische Elementarlehre.

§. 35.

Wenn wir auf die natürlichen Anlagen des Menschen als eines in der Erfahrung gegebnen sinnlich-vernünftigen Wesens in praktischer Hinsicht reflektiren, so zeigt sich in demselben zuerst eine Anlage für die Thierheit (*animalitas*). Als thierisches d. h. lebendes und empfindendes Wesen strebt der Mensch theils nach Erhaltung seiner selbst, theils nach Erhaltung seiner Gattung, theils nach einer gewissen Verbindung mit seines Gleichen. Aus diesem dreifachen Streben entspringt zuvörderst eine blofs instinktartige Selb- und Menschenliebe. Aber es zeigt sich auch in ihm eine Anlage für die Menschheit insbesondre (*humanitas in specie*), und zwar

1. dadurch, dass er als ein denkendes und bei seiner Thätigkeit durch Regeln in Bezug auf gedachte Zwecke bestimmbares Wesen bei Befriedigung seiner natürlichen Triebe durch Nachdenken über die möglichen Folgen dieser Befriedigung und durch Vergleichung seines Zustandes mit dem Zustande andrer Menschen geleitet werden kann, woraus die reflektirende Selb- und Menschenliebe hervorgeht; 2. dadurch, dass er als ein vernünftiges und freies, mithin der Zurechnung fähiges Wesen sich selbst und seines Gleichen als Theilnehmer an der sittlichen Gesetzgebung betrachten, folglich aus Achtung gegen das Gesetz, als obersten Bestimmungsgrund seiner Willkür, auch sich selbst und andre Wesen seiner Art achten kann, woraus die moralische Selb- und Menschenliebe entspringt, die man auch zum Unterschiede von den ersten beiden Arten, welche pathologisch sind, die praktische nennen kann.

Anmerkung 1.

Quaevis natura est conservatrix sui — von diesem Grundsatze gingen viele ältere und neuere Moralisten aus, um zu beweisen, dass der Mensch

ein natürliches Streben habe, sich selbst zu erhalten, und dass er ebendarum auch zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet sei. Da aber der Mensch diesen Selbsterhaltungstrieb mit allen Thieren gemein hat, so kann daraus noch keine Verpflichtung folgen, weil sonst alle Thiere mit dem Menschen gleiche Verpflichtung haben müssten. Die Wirksamkeit dieses Triebes ist auch an sich etwas so Unwillkürliches, dass es darüber keiner Vorschriften bedarf, aufser wiefern er beim Menschen doch unter der Herrschaft der Vernunft stehen kann und soll, damit er nicht auf unsittliche Weise befriedigt werde. Ebendiefs ist der Fall in Ansehung des Begattungs- (Geschlechts- oder Fortpflanzungs-) und des Geselligkeitstriebes. Auch sie hat der Mensch mit allen oder doch den meisten und vollkommnern Thieren gemein. Durch sie fühlt er sich natürlicher Weise hingezogen theils zu Personen des andern Geschlechts theils zu denjenigen Personen, die aus der Geschlechtsverbindung entsprossen sind. Auch fodert ihn der Selbsterhaltungstrieb auf, sich mit andern Menschen zu Schutz und Trutz zu verbinden. Dadurch legt die Natur selbst den Grund zu den mannichfaltigsten Geselligkeitsverhältnissen der Menschen. Die Zuneigung also, welche der Mensch als thierisches Wesen zu sich selbst und andern Wesen seiner Art fühlt, ist durch den blofsen Naturtrieb erregt, welchen man auch den Instinkt nennt. Darum heifst diese Selb- und Menschenliebe ebenfalls instinktartig. Denn

sie wirkt im Menschen nach Art des Instinkts bei den Thieren; und je roher der Mensch ist, je mehr er sich also noch dem Thiere nähert, desto stärker und lebendiger regt sich auch in ihm dieser Instinkt; je mehr sich aber seine höheren Anlagen entwickeln und ausbilden, desto freier wird er auch von der Herrschaft desselben. Er kann sich dann die Befriedigung jener Triebe (selbst des unter allen am stärksten wirkenden Selbsterhaltungstriebes) entweder ganz oder zum Theil versagen, kann die Mittel ihrer Befriedigung beliebig wählen und veredeln, kann sogar untersuchen, ob eine bestimmte Art und Weise ihrer Befriedigung rathsam, schicklich, erlaubt, pflichtmäſsig oder pflichtwidrig sei.

Anmerkung 2.

Die höhern Anlagen des Menschen zusammengenommen, wodurch er sich über die bloſse Thierheit erhebt, kann man mit Recht die Anlage für die Menschheit *in specie* nennen. Denn ebendadurch unterscheidet sich die Thierart, welche Mensch heiſst, von allen übrigen, so neben uns noch auf der Erde wohnen, wie sich der Mensch hinwiederum von allen sinnlich-vernünftigen Wesen, die mit uns das Weltall bewohnen mögen, unstreitig durch seine irdische Thiernatur und die davon abhängigen Bestimmungen seiner geistigen Natur unterscheidet. Der Mensch gehört daher nicht bloſs der Erde, sondern auch dem Himmel an, und trägt ebendeswegen sein Antlitz gen Himmel gerichtet.

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Die Anlage zur Menschheit aber äufsert sich in praktischer Hinsicht wieder auf doppelte Weise. Zuerst reflektirt der Mensch auf das Nützliche und Schädliche in seinen Handlungen d. h. er denkt dieselben als Mittel zu gewissen Zwecken, als Ursachen von gewissen Wirkungen, die er in der Vorstellung gleichsam antizipirt, um sein Verhalten danach einzurichten, damit es für ihn keine nachtheiligen Folgen habe. Zugleich reflektirt er dabei nothwendig auf sein Verhältniss zu andern Menschen, weil er aus Erfahrung weifs, dass der Zustand derer, mit welchen er in geselliger Verbindung steht, auf seinen eignen Zustand Einfluss habe und dass er ebensowohl durch sie als sie durch ihn glücklich oder unglücklich werden können. Die Zuneigung, womit er auf diese Art sich und seines Gleichen umfasst, heifst daher mit Recht die reflektirende Selb- und Menschenliebe. Dadurch erscheint aber der Mensch eigentlich blofs als ein sehr verständiges und kluges Thier, und der Unterschied zwischen ihm und den übrigen Thieren ist nur noch komparativ. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass unter diesen sich manche Gattungen finden, denen man nicht jede Art der Reflexion abstreiten kann und die man daher auch wohl verständige und kluge Thiere nennt. Die Anlage zur Menschheit zeigt sich daher erst dort im vollen Lichte, wo der Mensch durch die Idee

des Guten und Bösen in seinem Verhalten bestimmt wird. Denn da diese Idee aus der Vernunft stammt und nur im Gebiete der Freiheit gilt, so erscheint er nun auch sich selbst und seines Gleichen als vernünftig und frei und achtungswürdig; er betrachtet nun sich und seine Mitmenschen als Theilnehmer an einer sittlichen Gesetzgebung, als Glieder eines moralischen Reiches, das weit über die Schranken von Raum und Zeit hinausreicht und die gesammte Geisterwelt vereinigt. Die Zuneigung gegen alles, was ein menschliches Antlitz trägt, auf jene Achtung gegen sich und seines Gleichen als vernünftige und freie Wesen gegründet, heifst daher mit Recht eine moralische Selb- und Menschenliebe. Wiefern aber das Moralische auch praktisch heifst und diesem das Pathologische, was von sinnlichen Affekzionen, insonderheit von den vorhin genannten Trieben abhangt, entgegensteht, insoferne kann man auch nur zwei Arten der Selb- und Menschenliebe unterscheiden, die praktische und die pathologische, wo dann diese die reflektirende mit unter sich befasst. Wollte man aber alle diese fremdartigen Ausdrücke nicht, so könnte man jene drei Arten nicht unschicklich die sinnliche, die verständige und die vernünftige Selb- und Menschenliebe nennen.

Anmerkung. 3.

Die Anlage zur Menschheit ist positiv gut d. h. eine Anlage zum Guten. Denn dadurch, dass

der Mensch nicht blofs über die Folgen seiner Handlungen und seine Verhältnisse zu Andern nachdenken, sondern sich auch nach Gesetzen der Vernunft mit Freiheit bestimmen kann, ist er eben empfänglich für die Tugend oder Sittlichkeit. Die Anlage zur Thierheit aber ist wenigstens *negativ* gut d. h. keine Anlage zum Bösen. Denn das Streben des Menschen nach Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse ist nicht nur nicht pflichtwidrig, wenn es sich in den gehörigen Schranken hält, sondern sogar pflichtmäfsig, weil, so lange der Mensch auf dieser Erde lebt, selbst seine sittliche Thätigkeit durch jene Befriedigung zum Theil bedingt ist. Der Mensch kann und soll also nicht die thierische Natur beliebig ablegen oder in sich ausrotten, da sie ja zu seinem Wesen gehört und an sich gar nichts Böses ist, sondern sie nur durch das, was in ihm zur Menschheit im eigentlichen Sinne gehört, dergestalt beherrschen, dass er nicht durch jene zum Bösen verleitet werde. — Wenn übrigens einige Moralisten mit Kant (in der *Religion innerhalb der Gränzen der blofsen Vernunft* S. 14) die Anlage zur *Persönlichkeit* noch von der Anlage zur *Vernünftigkeit* unterscheiden, weil es sich wohl denken lasse, dass ein vernünftiges Wesen nur theoretisch, aber nicht praktisch vernünftig sei: so ist diefs eine leere Abstrakzion. Die Vernunft ist eine und dieselbe im Theoretischen, wie im Praktischen (Fund. §. 81 nebst den Anm.). Die Anlage zur Vernünftigkeit schliefst also

die Anlage zur Persönlichkeit d. h. zur Sittlichkeit mit in sich, und die Anlage zur Menschheit lässt sich ohne die letzte so wenig als ohne die erste in ihrer Vollständigkeit denken.

§. 36.

Die Pflichten des Menschen beziehen sich unmittelbar auf die vernünftigen Wesen seines möglichen Wirkungskreises, also auf ihn selbst und andre Menschen, mittelbar aber auf alles, was mit jenen in Verbindung steht als Mittel zu deren Zwecken. Daher zerfallen alle Pflichten, welche die angewandte Ethik abzuhandeln hat, in menschliche Selbpflichten und menschliche Gemeinschaftspflichten, und beide Arten von Menschenpflichten haben theils persönliche theils unpersönliche Gegenstände.

Anmerkung.

Die persönlichen Pflichtobjekte sind eben die, worauf sich unsre Pflichten unmittelbar beziehen, also das eigne Subjekt und andre Subjekte. Dass unter diesen blofs andre Menschen, und zwar nur die lebenden, nicht die verstorbnen, zu verstehen seien, ergibt sich aus dem von selbst, was schon oben (§. 22. Anm. 3) über den möglichen und wirk-

lichen Umfang der Gemeinschaftspflichten gesagt worden. Wenn aber diese zweite Klasse unsrer Pflichten schlechtweg Menschenpflichten genannt werden, so ist das Wort im engern Sinne zu nehmen; denn im weitern sind alle unsre Pflichten Menschenpflichten. — Die unpersönlichen Pflichtobjekte hingegen sind die, worauf sich unsre Pflichten mittelbar beziehn, also die Dinge, so der Mensch mit sich in Verbindung gesetzt hat, um sie als Mittel für seine Zwecke zu brauchen, wohin alles äufsere Eigenthum gehört. Denn dieses nimmt an der Persönlichkeit des Menschen nur soferne Theil, als es der Mensch in seinen Freiheitskreis aufgenommen, um dadurch seine Zwecke in der Sinnenwelt zu verwirklichen (I. §. 34).

§. 37.

Wie mannichfaltig auch die Zwecke des Menschen im Besondern sein mögen, so lassen sie sich doch im Allgemeinen auf zwei Hauptzwecke zurückführen: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Es lassen sich also auch alle besondern Pflichtgebote unter den beiden Hauptgeboten zusammenfassen: Strebe nach (eigner und fremder) Glückseligkeit! und: Strebe nach (eigner und fremder) Vollkommenheit!

— wiewohl beide Zwecke so genau zusammenhangen, dass in den meisten Fällen das pflichtmäſsige Streben nach Glückseligkeit auch die Vollkommenheit und das pflichtmäſsige Streben nach Vollkommenheit auch die Glückseligkeit befödern wird.

Anmerkung 1.

Glückseligkeit ist ein Zustand, in welchem der Mensch sich wohl fühlt, und heiſst daher auch Wohlsein. Sie ergibt sich aus der Befriedigung gewisser Bedürfnisse, aus der Erfüllung gewisser Wünsche, es mögen nun diese natürlich oder erkünstelt sein. Da jene Befriedigung oder Erfüllung nicht immer in unsrer Gewalt steht, sondern oft von glücklichen Zufällen abhangt, so hat ebendaher der daraus entstehende Gemüthszustand den Namen der Glückseligkeit erhalten, zum Unterschiede von der Seeligkeit, die eine von zufälligen Umständen unabhängige und also auch durch keine Störung von auſsen getrübte Selbzufriedenheit bedeutet. *) Diese geht aus der Sittlichkeit hervor, kann

*) Das Wort Seeligkeit kommt unstreitig von Seele her; das Wort Glückseligkeit hingegen ist nicht zusammengesetzt aus Glück und Seeligkeit, sondern die Endung ist ein bloſses Anhängsel, das von der Endsylbe sal abstammt, die in den Wörtern Schicksal, Drangsal, Trübsal u. s. w. vorkommt und in den Adjektiven in selig übergeht. So wird aus Trübsal das Adjektiv trübselig. Glücksal ha-

aber im vollen Sinne des Worts nur bei einem Wesen von absoluter Moralität, also beim Heiligen stattfinden, wiewohl sie der Mensch eben so wie die Heiligkeit zum Ziele seines Strebens machen kann und soll (§. 11. Anm. 1). Vollkommenheit ist dagegen ein Zustand, wo der Mensch nicht nur alles hat, was zu seinem Wesen gehört, sondern es auch auf die Art und in dem Grade hat, als es zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig ist. Die Vollkommenheit ist daher theils quantitativ oder material (der Inbegriff aller zum Wesen eines Dinges gehörigen Bestimmungen) theils qualitativ oder formal (die aus der Entwickelung und Zusammenstimmung derselben hervorgehende Tauglichkeit des Dinges oder dessen Angemessenheit zu gewissen Zwecken). Jene hat der Mensch schon von Natur, diese soll er erst durch eigne Thätigkeit in sich hervorbringen, weshalb man die Vollkommenheit auch in die natürliche und die erworbene eintheilen kann. Wenn nun der Mensch nach Vollkommenheit strebt, so erhöhet er dadurch sein gesammtes Wirkungsvermögen und seinen ganzen persönlichen Werth. Er gewinnt also ebendadurch an Glückseligkeit. Denn es ist nicht bloſs das Bewusstsein seines erhöheten Wirkungsvermö-

ben wir nicht, aber doch glückselig; und davon kommt Glückseligkeit her. Darum darf dieses eigentlich auch nicht Glückseeligkeit (mit doppeltem e!) geschrieben werden.

gens und Werthes mit einem sehr wohlthuenden Gefühle verknüpft, sondern es verbessert sich auch sein ganzer Zustand dermaaſsen, dass er sich immer wohler fühlt, dass ihm gleichsam immer besser zu Muthe wird. Wenn aber der Mensch nach Glückseligkeit strebt, so strebt er nicht nach einem flüchtig vorübereilenden Genusse, dem vielleicht bald ein starkes und anhaltendes Schmerzgefühl folgt, sondern nach einem dauerhaften Wohlgefühle, nach einem beharrlichen Wohlbefinden. Dieses aber kann er nicht erreichen, wenn er nicht auf die vorhin angezeigte Weise seinen ganzen Zustand verbessert, nämlich durch das Streben nach Vollkommenheit. Glückseligkeit und Vollkommenheit sind also zwar dem Begriffe nach verschieden, aber in der Wirklichkeit nicht von einander trennbar, wenn man nicht willkürlich den Begriff der Glückseligkeit auf das grobsinnliche Vergnügen beschränken und eben so willkürlich leugnen will, dass das Streben nach Vollkommenheit und das Bewusstsein derselben den Menschen auch und zwar in einem sehr hohen Grade glückselig mache.

Anmerkung 2.

Wenn hier die Sätze: Strebe nach Glückseligkeit! und: Strebe nach Vollkommenheit! als Pflichtgebote aufgestellt werden, so steht damit nicht im Widerspruche, was oben (§. 6. Anm. 2) von den sogenannten Prinzipien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit gesagt worden. Denn diese wur-

den nicht schlechthin verworfen, sondern nur untauglich befunden, als oberste Sittengesetze an der Spitze der Tugendlehre zu stehn. Hier aber werden sie blofs als angewandte Pflichtgebote betrachtet, und in diesr Eigenschaft hat selbst die reinste und erhabenste Moral nichts gegen sie einzuwenden. Zwar hat man gesagt, der Mensch strebe schon von selbst nach Glückseligkeit; es bedürfe also wenigstens keines Gebotes in dieser Hinsicht. Allein erstlich würde sich ebendasselbe in Ansehung der Vollkommenheit sagen lassen; denn auch nach dieser strebt der Mensch zum Theil schon von selbst. Ist nicht z. B. das Streben des Kindes nach Entwickelung seiner Kräfte ein ganz natürliches Streben nach Vollkommenheit? Denn da das Kind noch keinen Begriff von der Vollkommenheit hat, so kann es sich auch dieselbe noch nicht als Zweck vorsetzen und mit Bewusstsein danach streben. Jener Einwand beweist also zu viel. Sodann beweist er auch an und für sich nichts. Denn wie es ein pflichtwidriges Streben nach Glückseligkeit und Vollkommenheit geben kann, so muss es auch ein pflichtmäfsiges Streben nach diesen Zwecken geben; und davon ist eben in der angewandten Moral die Rede, weshalb man auch diese eine sittliche Zwecklehre (*teleologia ethica s. moralis*) *nennen* kann. Sie zeigt nämlich, wie der Mensch nach jenen beiden Zwecken streben solle, damit sein Streben den Charakter der Sittlichkeit annehme, oder sie handelt von Zwecken, wieferne dieselben

unter dem Begriffe der Pflicht stehen. Daran also, dass der Mensch schon von selbst oder, wie man auch sagt, von Natur nach Glückseligkeit und Vollkommenheit strebt, mithin dieses Streben in der einen Hinsicht ein natürliches ist, braucht die Moral keinen Anstofs zu nehmen; denn sie soll ja nicht etwa dem Menschen ein unnatürliches oder widernatürliches Streben einreden. Wohl aber soll sie dieses Streben nach Gesetzen der Vernunft lenken und leiten, so dass es von der andern Seite auch ein sittliches werde. Man kann daher mit Recht sagen: Der Tugendhafte und der Lasterhafte streben von Natur nach denselben Hauptzwecken, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn gewiss hat kein noch so grofser Bösewicht die Absicht, sich selbst unglücklich und unvollkommen zu machen. Selbst dem Teufel könnte man diese Tollheit nicht zutrauen. Aber der Tugendhafte und der Lasterhafte streben nach sehr verschiednen Maximen, Handlungsweisen und Gesinnungen, nach Glückseligkeit und Vollkommenheit. Und das macht eben ihren wesentlichen Unterschied. Denn es ist nicht genug, dass ein Zweck an sich erlaubt oder gut; man soll ihn auch auf die rechte Art und durch die rechten Mittel erstreben, indem der Zweck allein noch nicht die Mittel heiligt, wie jesuitische Moralisten behaupten. — Ueberdiefs lassen sich ja auch Glückseligkeit und Vollkommenheit selbst so bestimmen, dass die Sittlichkeit einen wesentlichen Bestandtheil davon ausmacht. Daher haben einige Moralisten

nicht mit Unrecht physisches und moralisches Wohlsein, physische und moralische Vollkommenheit unterschieden. Um so weniger also wird es als eine Verunreinigung der Moral angesehen werden können, wenn sie da, wo nun ihre allgemeinen Gesetze auf das menschliche Leben in seinem ganzen Umfange angewandt werden sollen, auf diejenigen Zwecke des Menschen Rücksicht nimmt, die jenen Gesetzen als bloſs formalen Prinzipien erst einen bestimmten Gehalt darbieten. Ebendarum sagten wir auch oben, dass alle angewandte Tugendgesetze oder Pflichtgebote nicht bloſs formal, sondern zugleich material seien (§. 24. Anm. 1).

Anmerkung 3.

Wenn die Sätze: Strebe nach Glückseligkeit! und: Strebe nach Vollkommenheit! als Pflichtgebote betrachtet werden, so fragt es sich noch, ob der Mensch bloſs nach der eignen, oder bloſs nach der fremden Glückseligkeit und Vollkommenheit, oder nach beiden zugleich streben solle. Nähme man das Erste an, so hieſse dieſs so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen sich selbst, nicht gegen Andre, auſser höchstens mittelbar, wiefern er durch fremde Glückseligkeit und Vollkommenheit seine eigne befödre. Dieſs wäre aber nichts als der gröbste Egoismus. Nähme man das Zweite an, so hieſse dieſs so viel als, der Mensch habe nur Pflichten gegen Andre, nicht gegen sich selbst, auſser höchstens mittelbar, wiefern er durch eigne Glück-

seligkeit und Vollkommenheit die fremde befödre. Diefs wäre aber widersinnig, weil, wenn meine Vernunft mich nicht zu einer gewissen Handlungsweise gegen mich selbst verpflichten könnte, diefs noch weniger in Ansehung Andrer der Fall sein würde. Auch ist bereits in der reinen Tugendlehre (§. 22) erwiesen, dass es sowohl Selb - als Gemeinschaftspflichten gebe. Also bleibt nur das Dritte annehmbar. Hiebei ist aber noch eine andre Streitfrage zu beantworten. KANT behauptet nämlich in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 13.), dass nur eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, nicht aber umgekehrt eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit als Zwecke anzusehn, die zugleich Pflichten. „Denn" — sagt er — „eigne „Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Men-„schen vermöge des Antriebs ihrer Natur haben, nie „aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehn wer-„den, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein „Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das ge-„hört nicht unter den Begriff der Pflicht, denn diese „ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen „Zwecke. Es widerspricht sich also zu sagen: Man „sei verpflichtet, seine eigne Glückseligkeit mit al-„len Kräften zu befödern. Eben so ist es ein Wi-„derspruch, eines Andern Vollkommenheit mir zum „Zwecke zu machen und mich zu deren Beföderung „für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben „die Vollkommenheit eines andern Menschen als ei-

„ner Person, dass er selbst vermögend ist, sich sei-„nen Zweck nach seinen eignen Begriffen von Pflicht „zu setzen, und es widerspricht sich, zu fodern „(mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun „soll, was kein andrer als e r s e l b s t thun kann" — Die Unstatthaftigkeit dieses Beweises erhellet schon aus der vorigen Anmerkung. Denn die eigne Vollkommenheit ist ebensowohl ein Zweck, den alle Menschen von Natur haben, als eigne Glückseligkeit. Wenn daher die Pflicht blofs da stattfände, wo wir zu einem u n g e r n genommenen Zwecke genöthigt sind, so wären wir eines Theils auch nicht zur eignen Vollkommenheit verpflichtet, und andern Theils würde selbst die Verpflichtung zur fremden Glückseligkeit in dem Falle wegfallen, wo wir uns diese gern zum Zwecke machten. Die Vernunft fragt aber nicht danach, ob wir uns etwas gern oder ungern zum Zwecke machen, sondern blofs, ob der Zweck an sich selbst zu billigen. Nun wär' es doch offenbar widersinnig zu sagen, die Vernunft billige zwar die fremde Glückseligkeit als Zweck, aber nicht die eigne. Denn was hat denn jene an sich vor dieser voraus? Und lässt es sich denken, dass der Mensch in Ansehung dessen, was zu seinem wahren Wohlsein gehört, gar nicht verpflichtet sein sollte, sondern sich hier blofs dem Antriebe seiner Natur zu überlassen hätte? Kant selbst gesteht späterhin (S. 17), dass es Pflicht sei, Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel von uns selbst abzuhalten, und dagegen nach Wohlhabenheit,

Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt zu streben. Aber es soll diefs blofs indirekte Pflicht sein, nämlich wieferne wir dadurch unsre Vollkommenheit befödern. Heifst diefs nicht mit Worten spielen? — Wenn KANT ferner sagt, fremde Vollkommenheit könne man sich ohne Widerspruch nicht als Zweck zur Pflicht machen, weil jeder sich selbst allein vollkommen zu machen habe, so könnte man dasselbe auch von der fremden Glückseligkeit sagen. Denn ohne Zuthun des Andern ist alles Streben, sein Wohlsein zu befödern, ganz vergeblich. Also würd' es dann auch keine Pflicht in Bezug auf fremde Glückseligkeit geben. Wie man aber in dieser Beziehung nichts weiter thun kann, als dass man gewisse Hindernisse der Glückseligkeit wegräumt und gewisse Mittel dazu dem Andern darbietet, so findet diefs auch in Bezug auf fremde Vollkommenheit Statt. Man kann also diese sowohl wie jene theils stören oder hemmen, theils erhalten und befödern. Und ebendarauf bezieht sich die Pflicht, nämlich jenes zu lassen und dieses zu thun. Etwas Wahres liegt jedoch in der kantischen Behauptung. Da nämlich der Mensch von Natur mehr zur eignen Glückseligkeit als zur eignen Vollkommenheit angetrieben wird und über dem Streben nach jener oft das Streben nach dieser versäumt, so bezieht sich die Selbpflicht allerdings vorzugsweise auf eigne Vollkommenheit. Und da man zur fremden Vollkommenheit weniger beitragen kann als zur fremden Glückseligkeit, weil jene mehr eigne

Anstrengung erfodert als diese, so bezieht sich die Gemeinschaftspflicht wieder vorzugsweise auf fremde Glückseligkeit. Aber ausschliefslich die eine auf jenen, die andre auf diesen Zweck beziehen, ist eine willkürliche Beschränkung des Pflichtbegriffes, die sehr leicht so gemisdeutet werden könnte, als fände in Bezug auf eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit gar kein pflichtmäfsiges Verhalten statt.

Anmerkung 4.

Das pflichtmäfsige Streben nach eigner und fremder Glückseligkeit und Vollkommenheit in seinem gröfsten Umfange gedacht ist ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit. Denn es findet dann jedermann wechselseitig in der eignen die fremde und in der fremden die eigne, und es geht daraus eben jene innere und durchgängige Einstimmung oder absolute Harmonie unsrer praktischen Thätigkeit hervor, worauf die praktische Gesetzgebung der Vernunft zuletzt gerichtet ist (I. §. 5). Man kann daher die obigen Pflichtgebote in dem Einen Satze zusammenfassen: Strebe nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit! Dieses Gebot aber schliefst wieder eine doppelte Verpflichtung in sich, eine negative und eine positive. Denn es fodert erstlich alles zu lassen, was die allgemeine Glückseligkeit und Vollkommenheit stören kann. Es fodert aber auch zweitens alles zu thun, was die allgemeine Glückselig-

heit und Vollkommenheit befödern kann. Jene Foderung bezieht sich auf die unverminderte Erhaltung alles dessen, was Bedingung allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit ist; diese auf die möglichste Erhöhung derselben. Das Erste ist Pflicht der Gerechtigket, das Zweite Pflicht der Gütigkeit (§. 23).

Der angewandten ethischen Elementarlehre

erstes Hauptstück.

Von den Selbpflichten des Menschen.

§. 37b.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde im eignen Subjekte gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von meiner Person als einem sinnlich-vernünftigen Wesen, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Selbpflicht begriffen. Die Quelle aller besondern hieher

gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische, sondern die praktische Selbliebe (§. 35).

Anmerkung.

Handlungen, die aus der pathologischen Selbliebe hervorgehen, es mag dieselbe instinktartig oder reflektirend wirken, geschehen blofs aus Neigung, haben also, wenn sie auch äufserlich dem Gesetze der Vernunft gemäfs sind, keinen innern echtsittlichen Werth. Sie werden aber auch oft dem Gesetze widerstreiten und dadurch einen unsittlichen Charakter annehmen. Denn die Selbliebe, die nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns sowohl als Andern) gezügelt ist, wird zur Eigenliebe (Philautie) d. h. zum unbegränzten Wohlwollen gegen sich selbst als ein sinnliches Wesen. *) Diese Eigenliebe äufsert sich dann erstlich durch Selbsucht (Solipsismus, moralischer oder praktischer Egoismus, so genannt im Gegensatze des spekulativen — Th. Ph. II. §. 159) d. h. durch uneingeschränktes Streben nach eignem Genuss und Vortheil, und erzeugt also den Eigennutz, vermöge dessen man nichts für fremde Glückseligkeit und Vollkommenheit thun will, aufser wieferne

*) φιλαυτια ist freilich etymologisch nichts anders als Selbliebe überhaupt. Aber im gewöhnlichen Redebrauche bedeutet Philautie eine fehlerhafte Selbliebe oder das, was wir in unsrer Sprache Eigenliebe nennen.

die eigne dabei gewinnt; zweitens durch Eigendünkel d. h. durch unbegränztes Wohlgefallen an den eignen (oft nur eingebildeten) Vorzügen, und erzeugt also theils die Eitelkeit und Prahlerei, vermöge der man jene Vorzüge gern zur Bewundrung ausstellt, theils den Hochmuth, vermöge dessen man um jener Vorzüge willen Andre neben sich verachtet. Es kann aber die bloſs pathologische Selbliebe nicht nur in Ueberschätzung, sondern auch in Geringschätzung seiner selbst ausarten, weil sie bloſs auf sinnliche Zwecke gerichtet ist und daher zur Nichtachtung und Vergessenheit der Menschenwürde in uns selbst verleitet. Daraus entspringt jene niedrige Denkart und Handlungsweise, welche unsre Sprache sehr treffend Niederträchtigkeit nennt, indem der Niederträchtige sich selbst gleichsam wegwirft und von Andern misbrauchen lässt, wenn er nur seine sinnlichen Zwecke dadurch erreichen kann. Schmeichlerei, Speichelleckerei, Schmarotzerei, Liebedienerei, sklavische Unterwürfigkeit unter Andre, besonders Vornehmere, und überhaupt alle die verächtlichen Eigenschaften, welche die Alten im Charakter des Parasiten zusammenfassten, sind die Folgen jener niedrigen Denkart und Handlungsweise, bei der sich übrigens jemand recht von Herzen lieb haben kann, aber freilich nur pathologisch. Wenn dagegen die Selbliebe praktisch ist, so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Selbschätzung, welche sich äuſsert einerseits als ed-

ler Stolz, vermöge dessen man sich wegen des Bewusstseins seiner Menschenwürde nicht selbst erniedrigt *) — andrerseits aber auch als echte Demuth, vermöge der man sich wegen des Bewusstseins seiner Unangemessenheit zum Ideale der Menschheit nicht selbst erhebt. **) Hieraus entspringt auch

*) Wir nennen diesen Stolz edel, weil es auch einen unedeln gibt, den man aber lieber Hochmuth nennen sollte. Hieher gehört vornehmlich der Adel- oder Ahnenstolz, der wegen angeblich angeborner Verdienste Andre verachtet. Aber auch der Geldstolz, der Künstler- und Gelehrtenstolz, und der geistliche Stolz gehören hieher. Denn wenn es gleich mehr oder weniger verdienstlich sein mag, Geld, Kunstfertigkeit, Gelehrsamkeit und geistliche Würden erworben zu haben, so ist es doch nicht edel, Andre deshalb zu verachten. Der edle Stolz anerkennt und achtet auch die Vorzüge Andrer, und ist eine wirkliche Tugend. Dieſs gilt auch vom Nazionalstolze, der aber bei eiteln und selbgefälligen Menschen ebenfalls leicht in Hochmuth ausartet. Einen Tugendstolz aber kann es eigentlich nicht geben, weil der Tugendhafte sehr wohl weiſs, dass seine Tugend noch sehr unvollkommen ist.

**) Die echte Demuth ist stets mit edlem Stolze verbunden, weil beide nur verschiedne Aeuſserungsarten der vernünftigen Selbschätzung sind. Wenn aber die Demuth unecht ist d. h. das lebendige Bewusstsein der Menschenwürde ausschlieſst, so erniedrigt sich der Demüthige in der einen Hinsicht unter seinen Werth und kann dann leicht in andrer Hinsicht sich über denselben erheben und Andre verachten, mithin hochmüthig werden. Die Frömmlinge sind gewöhnlich in dieser Art hoch- und demüthig zugleich. Sie demüthigen sich vor Gott, wie verworfene Sklaven, verachten aber Alle, die nicht ihres Sinnes sind.

sofort die wahre Bescheidenheit, vermöge der man sich beim Geltendmachen seines Werthes und seiner Verdienste durch freiwillige Anerkennung seiner Unvollkommenheiten beschränkt. *) Daher verträgt sich mit der Tugend der Selbschätzung sehr wohl die Tugend der Selbverleugnung oder Resignazion, vermöge der man auf die Erreichung sinnlicher Zwecke um höherer Zwecke willen (in sich oder Andern) freiwillig verzichtet und folglich auch zu jedem Opfer bereit ist, was die Pflicht in einzelen Fällen heischen kann.

§. 38.

Die erste Selbpflicht des Menschen betrifft die Erhaltung seines leiblichen Lebens, weil dasselbe, so weit unsre Erkenntniss reicht, die negative Bedingung (*conditio sine qua non*) aller unsrer Thätigkeit und der dadurch möglichen Erreichung unsrer Zwecke in der Sinnenwelt, diese aber der uns einmal angewiesne Schauplatz

*) Wenn Einige behauptet haben, Bescheidenheit sei gar keine Tugend, so dachten sie wohl nur an jene verstellte oder affektirte Bescheidenheit, die um des eignen Lobes willen eignen Tadel, und daher auch wohl ungegründeten und ungemessnen, ausspricht. Zur Vermeidung dieser Verwechselung nannten wir obige Tugend die wahre Bescheidenheit.

unsrer sittlichen Wirksamkeit ist. Es kann daher weder Ueberdruss des gegenwärtigen mit allerlei Unfällen und Beschwerden verknüpften, noch Hoffnung eines künftigen bessern Lebens jemanden berechtigen, sich selbst zu tödten. Vielmehr ist jede, wenn auch aus scheinbar edlen Beweggründen unternommene, Selbtödtung oder Entleibung seiner selbst (*suicidium*, *autochiria*) eine Verletzung der Gerechtigkeitspflicht gegen sich selbst, mithin ein wirklicher Selbmord, indem man dadurch seine Persönlichkeit um irgend eines mehr oder minder bedeutenden Leidens willen zerstört, so weit diefs an sich möglich. Diejenige Aufopferung des Lebens aber, welche in der bloſsen Hingabe desselben um sittlicher Zwecke willen besteht, ist nicht nur nicht pflichtwidrig, sondern sogar pflichtmäſsig, wenn jene Zwecke nicht anders erreichbar sind.

Anmerkung. 1.

Die Pflicht der Erhaltung des leiblichen Lebens kann nicht aus dem sogenannten Lebens- oder Selbsterhaltungstriebe abgeleitet werden. Denn dieser gehört zur instinktartigen Selbliebe (§. 35), aus wel-

cher überhaupt keine Pflicht, am allerwenigsten aber diese deduzirt werden darf. Denn alsdann würde folgen, dass es erlaubt sei, sich das Leben zu nehmen, sobald der Lebenstrieb nicht mehr wirke d. h. sobald man am Leben keinen Geschmack mehr finde und der Tod als Befreier von einem lästigen Leben mehr gewünscht als gefürchtet werde. Diefs haben auch manche Sittenlehrer, selbst die strengeren und älteren Stoiker, behauptet und daher die Selbtödtung nicht einen Selbmord, sondern blofs einen freiwilligen Tod (*mors voluntaria*) genannt. Diese Sittenlehrer betrachteten es gleichsam als einen Vorzug des Menschen, besonders des Weisen, vor dem vernunftlosen Thiere, dass er den natürlichen Antrieb zur Lebenserhaltung durch Vorstellungen seiner Vernunft besiegen und sich auch gegen die Foderung des Instinkts umbringen könne. Man kann diesen Vorzug zugeben. *) Es folgt aber daraus noch keine wirkliche Herrschaft des Men-

*) In Weigel's Magazin für Freunde der Naturlehre wird zwar behauptet, dass auch Thiere sich zuweilen selbst tödten. So erzählt dort Graf von Rittberg, er habe in Italien bemerkt, dass Skorpionen, durch Verfolgung in Wuth gesetzt, sich in den Nacken stechen und auf der Stelle todt liegen bleiben, und Pfarrer Picht in Ginfs will dasselbe an einer Biene beobachtet haben. Wenn aber Thiere aus Angst und Wuth dergleichen thun, so kann man wohl nicht sagen, dass sie die Absicht haben, sich ums Leben zu bringen. Auf das Absichtliche, das voraus Ueberlegte kommt hier alles an.

schen über sein Leben oder die Befugniss, sich selbst zu tödten, wenn's ihm beliebt, sondern nur die Möglichkeit, das Leben aufzuopfern, wenn es die Pflicht fodert. Denn dieser Foderung würde der Mensch in keinem Falle genügen können, wenn die Foderung des Instinkts so dringend wäre, dass keine Vorstellung der Vernunft sie zu besiegen vermöchte. Dass aber der Mensch, wenn er auch noch so sehr leidet und ihm das leibliche oder physische Leben gleichsam zur Last wird, diese Last darum nicht wegwerfen dürfe oder solle, fodert die Vernunft deswegen, weil sie jenes Leben als Mittel auf ein höheres, geistiges oder moralisches, Leben als Zweck bezieht. So lang es also nur möglich ist, sittlich gut zu sein oder zu werden — und diefs ist auch unter den gröfsten Widerwärtigkeiten dieses Lebens und selbst dann möglich, wenn jemand eine Zeit lang lasterhaft gelebt — so lange soll auch das Leben fortgesetzt werden. Die sittliche Kraft des Menschen kann gerade in der standhaften Ertragung jener Widerwärtigkeiten und im muthigen Kampfe mit dem Laster die gröfste Stärke und Erhabenheit über alles Physische zeigen und hat hier die meiste Gelegenheit sich zu entwickeln. Daher sagten schon die Alten, der wackere Kämpfer mit dem Unglücke sei das erhabenste Schauspiel für Götter. Wer hier davon läuft, zeigt wenigstens eine gewisse Schwäche. *) Er verzichtet in der

*) Die Vorstellung von der Seelengröfse oder dem Heroismus, der zur Selbtödtung gehöre, ist falsch. Denn wer das

That auf seine Persönlichkeit und die mit dieser verknüpfte Würde, indem er seine Person vernichtet, so weit diefs von ihm selbst abhangt. Denn der menschliche Leib ist ja nicht eine äufsere Sache, die das Ich beliebig an- oder ablegen kann. Er ist vielmehr dieses Ich selbst in und für die Sinnenwelt, das räumliche und zeitliche Subjekt des Sittlichen. Daher sagt KANT sehr richtig in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre S. 73: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich „nicht entäufsern, so lange von Pflichten die Rede „ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Wi„derspruch, die Befugniss zu haben sich aller Ver„bindlichkeit zu entziehen d. i. frei so zu handeln, „als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss „bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner „eignen Person zernichten, ist eben so viel, als die „Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an

Leben für unerträglich hält, weil er seine liebsten Wünsche unerfüllt sieht oder grofse Schmerzen leidet oder ein künftiges Uebel fürchtet, braucht doch nicht viel Entschlossenheit, es wegzuwerfen. Selbst ein CATO würde mehr Muth bewiesen haben, wenn er seine Niederlage und den Fall der Republik hätte überleben wollen, um dem Vaterlande und der Menschheit auch unter andern Verhältnissen zu nützen. Dennoch möchten wir nicht jeden Selbmörder einen verächtlichen Feigling nennen, dem man, wie KANT sagt, dreist ins Gesicht speien dürfe. Wenn man auch die That nicht billigen kann, so kann man doch immer die Person achten, die, durch widrige Umstände bedrängt und durch falsche Vorstellungen ver-

„ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch „Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als blo„fses Mittel zu ihm beliebigen Zwecke zu disponi„ren, heifst die Menschheit in seiner Person (*homo* „*noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch „(*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertraut „war.“ Man braucht also, um die Pflichtwidrigkeit der Handlung, wodurch jemand absichtlich seinem Leben ein Ende macht, einzusehn, nicht erst auf die Pflichten zu reflektiren, die dem Menschen gegen andre Menschen oder gegen Gott obliegen, wiewohl die Verbindlichkeit zur Lebenserhaltung dadurch allerdings noch stärker erscheint. Denn wenn der Mensch nicht blofs gegen sich selbst, sondern auch gegen andre Wesen verpflichtet ist, so darf er sich diesen Pflichten um so weniger durch Selbtödtung entziehen.

Anmerkung 2.

Die **Hoffnung der Unsterblichkeit** ändert in Ansehung der eben anerkannten Pflicht nichts. Denn jede Pflicht, die der Mensch hier zu erfüllen

leitet, die That vollzog. Diefs gilt z. B. auch von Otho und Lucretia. Jener brauchte sich freilich nicht zu tödten, um dem bürgerlichen Krieg ein Ende zu machen, und diese nicht, um ihre weibliche Ehre zu retten. Aber man kann sie darum doch nicht verachten und mit jenen elenden Wichten in Eine Klasse stellen, die den Verlust einer Geldsumme oder eines Mädchens für etwas so Unerträgliches halten, dass sie nun auch das Leben hinterdrein werfen.

hat, besteht an und für sich und muss daher erfüllt werden, es mag ein anderweites und besseres Leben zu hoffen sein oder nicht. Ueberdiefs ist diese Hoffnung ein auf sittlichem Grunde ruhender Glaube (Fund. §. 84). Es wäre also ein offenbarer Widerspruch, wenn der Mensch diesen Glauben hegen und sich doch zugleich durch denselben von irgend einer Pflicht, also von einem Gebote der Sittlichkeit, entbinden wollte. Vielmehr müsste man vor allen Dingen entschlossen sein, seine Pflicht in jeder Hinsicht treu zu erfüllen, ehe man sich für befugt halten könnte, auf ein höheres und besseres Leben Anspruch zu machen. Es ist also nichts als Sophisterei, wenn die Vertheidiger des Selbmords sagen: Wie man eine unbequeme Wohnung verlasst oder ein unbequemes Kleid auszieht, so verlässt man auch ein widerwärtiges Leben oder legt den lästigen Körper ab, beides ohne Schuld und Tadel, weil es ja nicht blofs klug, sondern auch pflichtmäfsig ist, das Schlechtere mit dem Bessern zu vertauschen. Dass hier nicht *par ratio* sei, springt auf den ersten Blick in die Augen. Auch ist es nicht einmal wahr, dass es schlechthin erlaubt oder gut sei, eine unbequeme Wohnung zu verlassen oder ein unbequemes Kleid abzulegen. Amt und Beruf können uns oft nöthigen, jene nicht zu verlassen und dieses nicht abzulegen, wenn wir uns dabei auch nicht recht behaglich fühlen. Die Hoffnung der Unsterblichkeit kann uns also wohl die Aufopferung des Lebens erleichtern, wo diese nöthig,

nöthig, aber nie zur eigenmächtigen Zerstörung desselben berechtigen. Ob hingegen die Hoffnung der Unsterblichkeit verbunden mit dem Glauben an die göttliche Fürsehung ein schickliches Abschrekkungsmittel vom Selbmorde sei, liefse sich wohl bezweifeln. Wen irgend ein Leiden in dem Maafse drückt, dass ihm das Leben als eine unerträgliche Bürde vorkommt, der zweifelt in seiner Verzweiflung auch leicht an der göttlichen Fürsehung, besonders wenn er sein Leiden für unverschuldet hält. Oder wenn er auch jenen Glauben nicht aufgibt, so leugnet er doch die Folgerung, die man gewöhnlich daraus zieht. Diese Folgerung ist nämlich, dass Gott jedem Menschen in diesem Leben seinen Posten angewiesen, den er ohne schwere Verantwortung im künftigen Leben nicht verlassen dürfe, sondern er müsse warten, bis ihn Gott selbst abrufe; und dabei vergleicht man gewöhnlich den Lebensposten eines Menschen mit dem Kriegsposten eines Soldaten. Da aber Gott niemanden unmittelbar anstellt und abruft, so kehrt der Vertheidiger des Selbmords das ganze Argument um und sagt: Ebendadurch dass Gott so viel Unglück über mich verhängt, dass ich für dieses Leben nicht mehr thätig sein und demselben keinen Geschmack mehr abgewinnen kann — dass die Bosheit mich überall verfolgt und meine besten Entwürfe vereitelt — dass diese langwierige und schmerzhafte Krankheit aller menschlichen Hülfe trotzt — ebendadurch gibt mir Gott einen Wink, dass es nun Zeit sei, von mei-

nem Posten abzutreten und das gegenwärtige Leben zu verlassen, um in einem andern freier und froher wirken zu können. Steht also der Gedanke an die von jeder anderweiten Rücksicht unabhängige Pflicht des muthigen Ausharrens im Kampfe mit dem Unglücke nicht fest in der Seele, so werden dergleichen Gegenvorstellungen nicht viel ausrichten. Ueberhaupt ist es nicht rathsam, den Selbmord mit Gründen zu bestreiten, die nicht Stich halten und deren Schwäche daher am ersten dem in die Augen fällt, der das Für und Wider einer solchen Handlung überlegt, wenn er überhaupt noch der Ueberlegung fähig ist. Denn wo diese Fähigkeit mangelt, sind auch alle noch so triftigen Gegengründe ohne Wirkung. Zu jenen unstatthaften Gründen gehört auch das bekannte *Argumentum nimium probans:* Was man sich nicht gegeben, darf man sich auch nicht nehmen (Th. Ph. I. §. 133. Anm. 4). Ferner die Behauptung, es sei auf alle Fälle thörig, sich das Leben zu nehmen, weil ja die Wiedergelangung zum frohen Lebensgenusse immer möglich bleibe. Diefs ist oft so unwahrscheinlich, dass der Gedanke an die blofse Möglichkeit eines bessern Zustandes niemanden so leicht abhalten wird, sich durch eine rasche That von allen in ihrer vollen Wirklichkeit gefühlten Uebeln zu befreien. Auch ist hier nicht von blofser Thorheit die Rede. Denn sonst müsste man es noch für weit thöriger halten, das Leben in seiner schönsten Fülle und im frohe-

sten Genusse desselben für irgend einen höhern Zweck hinzugeben.

Anmerkung 3.

Dass diese Aufopferung des Lebens der obigen Pflicht keineswegs widerstreite, leidet keinen Zweifel. Nicht blofs der Dichter, die Vernunft selbst sagt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht; der Uebel höchstes ist die „Schuld!“ — Wo also das Leben nicht anders erhalten werden könnte als durch Verletzung der heiligsten Pflichten, durch Verzichtleistung auf unsre ganze Menschenwürde, durch den Verlust alles dessen, was dem leiblichen oder sinnlichen Leben nach dem Urtheile der Vernunft erst seinen wahren oder höhern Werth gibt, also auf Kosten der Sittlichkeit überhaupt: da soll und darf es nicht erhalten werden, weil man sich forthin selbst verachten und also des Lebens für unwürdig erklären müsste. *) Daher sagt auch der oben angeführte alte Dichter sehr richtig:

Summum crede nefas animam praeferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Der zur Vertheidigung des Vaterlandes berufene Krieger soll also nicht seine Fahnen verlassen oder

*) Diefs könnte man demnach den freiwilligen Tod nennen zum Unterschiede vom Selbmorde, wiewohl man oft *per euphemismum* auch diesen so nennt, ohne darum die Handlung selbst zu billigen.

aus dem Kampfe fliehen, um sein Leben zu erhalten. Eben so wenig soll der vor Gericht gefoderte Zeuge die Wahrheit verleugnen, aus Furcht vor den lebensgefährlichen Drohungen eines Mächtigen. Diefs gilt auch von denen, so um ihres Glaubens willen verfolgt werden. Man soll das Märtyrerthum nicht suchen, wie es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums viele Bekenner desselben aus schwärmerischem Religionseifer thaten; man soll es aber auch nicht durch Verleugnung oder Abschwörung seiner religiosen Ueberzeugung zu vermeiden suchen, weil diese etwas Heiliges ist und man keiner menschlichen Macht irgend eine Gewalt darüber einräumen darf. Auch glauben wir, dass ein Weib, um die zu seiner sittlichen Würde nothwendig gehörige Geschlechtsehre zu behaupten, allerdings verpflichtet sei, eher den Tod zu leiden, als sich einem Wollüstlinge, der seine schändlichen Absichten bei fortgesetzter Weigerung durch Androhung des Todes unterstützte, zum Wollustmittel hinzugeben. Aber sich selbst zu tödten, um entweder der Schändung vorzubeugen oder, wenn dieselbe geschehen, die Unschuld zu bewahrheiten, kann nicht erlaubt, vielweniger pflichtmäfsig sein. Denn im ersten Falle ist doch nicht anzunehmen, dass die beabsichtigte Schändung werde vollzogen werden, wenn nur jedem Versuche dazu mit Kraft und Klugheit widerstanden wird; und im zweiten Falle ist die Unschuld nicht verloren, wenn der Wille keinen Theil an der That genommen. Diese bleibt für

den leidenden Theil ein bloſser Unfall, der so wenig, als irgend ein andrer Unfall, zur Selbstentleibung berechtigen kann. Es gilt also hier, wie überall, der Grundsatz: Der Mensch soll den Tod leiden, wenn er ihn nicht ohne Schuld vermeiden kann, aber nie sich selbst den Tod geben. So urtheilte auch SOKRATES, als ihm eine schimpfliche Flucht aus dem Gefängnisse von seinen Freunden zur Lebensrettung geboten wurde. (S. PLATO's Krito). Wie viel weniger ist es daher erlaubt, sich durch Selbtödtung der Vollziehung eines Todesurtheils zu entziehen! Denn ist dieses gerecht, so leide jeder, was er verdient hat, und füge dem alten Unrechte nicht neues hinzu. Ist es ungerecht, so wird das Unrecht Andrer dadurch doch nicht gut gemacht, dass man sich selbst Unrecht thut, indem man das ungerechte Urtheil gleichsam selbst vollzieht und so es gewissermaaſsen bestätigt. Dem unschuldig Verurtheilten ist es gerade die heiligste Pflicht, ganz unbescholten aus der Welt zu gehen, damit seine Unschuld der Welt desto klarer einleuchte; was er gewiss nicht dadurch erreicht, dass er an sich selbst zum Mörder wird. Er kann also bei dieser Handlung nicht den Zweck haben, sich einem schimpflichen Tode zu entziehn — denn das Schaffot beschimpft keinen Unschuldigen, während die Selbtödtung immer ein zweideutiges Licht auf den Urheber dieser Handlung wirft — sondern bloſs die Absicht, seinen Feinden ihren Triumph zu verkümmern, ihnen gleichsam noch einen Possen zu spie-

len — eine Absicht, die so kleinlich, dass man sich ihrer an der Schwelle des Grabes doch wohl schämen sollte. Wie erhaben und eines schuldlosen Bewusstseins würdig ist es dagegen, mit Muth und Ergebung, gleich dem Stifter des Christenthums, auch unter Henkers Hand zu sterben. Und am Ende weiſs ja der, so durch Selbtödtung der Vollstrekkung eines Todesurtheils zuvorkommen will, nie gewiss, dass das ausgesprochne Urtheil werde vollzogen werden. Oft wurde auch der gerecht Verurtheilte noch auf dem Richtplatze begnadigt und die Unschuld des ungerecht Verurtheilten noch vor der Hinrichtung anerkannt. Die Selbtödtung erscheint also in diesem Falle auch als eine thörige und übereilte That. — Wenn dagegen dem Verurtheilten, wie es im Alterthume häufig geschahe, die Wahl der Todesart überlassen worden, so kann es wohl nicht als ein an sich selbst verübtes Verbrechen gelten, wenn er das Urtheil nun auf diejenige Art vollstreckt, die ihm die sanfteste scheint. Seneca kann daher kein Selbmörder heiſsen.

Anmerkung 4.

Der Pflicht, sein Leben zu erhalten, widerstreitet nicht bloſs die vorsätzliche, augenblickliche und gewaltsame Selbtödtung, sondern überhaupt jede Handlung, die aus Mangel an pflichtmäſsiger Schätzung des Lebens entspringt. Hieher gehört also

1. der Nichtgebrauch der Erhaltungsmittel des Lebens. Diese sind theils Nahrungsmittel,

theils Heilmittel. Jene sollen den Körper in seinem gesunden und kräftigen Zustande erhalten und ihn wegen des beständigen Verlusts an Masse gleichsam fortwährend restauriren. Der Nichtgebrauch derselben hat daher das allmälige Absterben des Körpers zur unausbleiblichen Folge. Wer sich also zu Tode hungert, handelt eben so pflichtwidrig, als wer sich erschiefst oder ersäuft. Jenes Verfahren mag allenfalls einen festern Willen offenbaren, weil man dadurch dem allerdringendsten Naturbedürfnisse beharrlich Trotz bietet. Dass es aber an sich edler und daher der freiwillige Hungertod minder tadelswerth sei, als eine rasche und rüstige Lebensvernichtung, wie Goethe in den Wahlverwandtschaften andeutet, möchte schwer zu erweisen sein. Was den Nichtgebrauch der Heilmittel in Krankheiten betrifft, so würde der, welcher alle Heilmittel der Kunst verwürfe und der Heilkraft der Natur in seinem Körper allein vertrauete, nur wegen seines Irrthums zu bedauern sein, wenn er darüber zu Grunde ginge. Doch würd' ihn immer der Vorwurf treffen, dass er in einer so wichtigen Sache nach einer blofsen Hypothese gehandelt. Braucht' er hingegen die Heilmittel darum nicht, damit die Krankheit einen tödtlichen Ausgang gewönne und ihn von einem lästigen Leben befreiete, so würde diese Handlungsweise selbst dann pflichtwidrig und selbmörderisch sein, wenn die Krankheit etwa unheilbar und die Heilmittel nur Verlängerungsmittel der Krankheit schienen. Denn dass eine Krank-

heit schlechthin unheilbar sei, ist wohl nie völlig gewiss, und das muthige Ausharren ist auch hier, selbst als erhebendes Beispiel, verdienstlich. *)

2. Die Nichtvertheidigung des eignen Lebens gegen widerrechtlichen Angriff auf dasselbe. Da die Vertheidigung hier Pflicht der Gerechtigkeit gegen uns selbst ist, so würde der, welcher mörderisch angefallen würde und sich nicht vertheidigen wollte, weil er seines Lebens überdrüssig und ihm also diese Gelegenheit, von demselben befreit zu werden, erwünscht wäre, eben so unrecht handeln, als der, welcher aus demselben Grunde sich gegen eine auf Tod und Leben gerichtete Anklage nicht vertheidigen wollte, ob er gleich seine Un-

*) Kant sagt in seiner Tugendlehre S. 74: „Ein Mann „empfand schon die Wasserscheu als Wirkung von dem Biss „eines tollen Hundes, und nachdem er sich darüber so erklärt „hatte: Er habe noch nie erfahren, dass jemand daran geheilt „sei — brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hin„terlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundswuth, zu „welcher er schon den Anfall fühlte, andre Menschen auch un„glücklich machte. Es fragt sich, ob er damit Unrecht that?“ — Allerdings; weil er von der absoluten Unheilbarkeit seiner Krankheit keine gewisse Ueberzeugung haben konnte. *Quod dubitas, ne feceris!* (§. 32. Anm.). Es fehlt nicht an Beispielen der Heilung, wenn sie auch selten sind. Und so eben liest der Verf. in öffentlichen Blättern, dass in Russland seit längerer Zeit mit der getrockneten und gepülverten Wurzel des Wasserwegerichs (*alisma plantago*) die schon ausgebrochne Wuth an Menschen und Thieren oft und glücklich geheilt worden.

schuld darzuthun vermöchte. Sich selbst unschuldig eines mit Todesstrafe belegten Verbrechens anklagen, wie manche Lebenssatte gethan, um nicht Hand an sich selbst legen zu dürfen, ist nicht nur einem förmlichen Angriffe auf das eigne Leben gleich zu achten, sondern noch obendrein niederträchtig, weil man lügt, um sich zum Verbrecher zu stempeln, also ehrlos handelt, um sich ehrlos zu machen. Wer aber wirklich mordet, um hingerichtet zu werden, ist ein zwiefacher Mörder; und die Einbildung, dass man dann vor der Hinrichtung doch noch die böse That bereuen und Vergebung derselben erlangen könne, ist nichts als grober Aberglaube.

3. Die Aufsuchung von Lebensgefahren, entweder um darin umzukommen oder um seinen Muth zu zeigen. Das Erste geschieht aus Lebensüberdruss und ist, wenn der Mensch in der Gefahr umkommt, der absichtlichen Selbtödtung gleich zu achten. Das Zweite geschieht entweder aus bloſser Ehrsucht oder zugleich aus einer gewissen Lust an Wagstücken, widerstreitet aber in beiden Fällen der pflichtmäſsigen Sorge für Erhaltung des Lebens. Der Mensch soll Gefahren nicht scheuen, wenn sie unvermeidlich sind; er soll sie nicht aus bloſser Aengstlichkeit fliehen, am wenigsten, wenn sie ihm auf dem Wege der Pflicht, insonderheit des Berufs, begegnen. Dieſs wäre ehrlose Feigheit oder Furchtsamkeit (*timiditas*). Er soll sie aber auch nicht geflissentlich aufsuchen. Dieſs wäre

Tollkühnheit oder Verwegenheit (*audacia*). Er soll sie nur mit Unerschrockenheit bestehen, wenn sie nicht zu vermeiden, und sich insonderheit durch keine noch so drohende Gefahr vom Wege des Rechts und der Pflicht zurückschrecken lassen. Hierin besteht der wahre Muth (*animus fortis*) und die echte Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (*fortitudo*, ανδρεια), von welcher auch die Tugend selbst ihren lateinischen Namen (*virtus*) hat, weil jene Tapferkeit in der That die Grundlage eines tugendhaften Charakters ausmacht. Denn der Feige ist nimmer tugendhaft, wenn er auch keinem Menschen wehe thut. Es ist nur die Furcht vor dem Widerstande, die ihn so zahm macht. — Hieher gehört auch die Frage wegen der Moralität des Zweikampfes, wieferne dabei nicht auf die Pflicht gegen Andre, sondern blofs auf die Selbpflicht gesehen wird; denn jener Gesichtspunkt kommt hier noch nicht in Erwägung. Ist nun der Zweikampf das einzige Mittel, sich gegen mörderischen Angriff auf das eigne Leben zu vertheidigen, so ist keine Frage, ob derselbe erlaubt. Denn es ist so eben gezeigt worden, dass die Vertheidigung in diesem Falle Pflicht. Und wie soll die Vertheidigung anders geführt werden, als durch Kampf auf Leben und Tod mit dem Gegner? Ein Zweikampf mit einem Räuber zur Vertheidigung unsers Eigenthums kann auch nicht schlechthin für unerlaubt erklärt werden. Denn das Eigenthum gehört mit zu den Bedingungen unsrer persönlichen Wirk-

samkeit in der Sinnenwelt; und es ist kein vernünftiger Grund abzusehn, warum man dem ungerechten Angreifer nicht widerstehen sollte, wenn man sich stark genug dazu fühlt. Ausserdem würde freilich die sittliche oder pflichtmäfsige Klugheit widerrathen, sich in einen zwecklosen, vielleicht gar lebensgefährlichen, Kampf um einer äufsern Sache willen, die am Ende doch entbehrlich ist, einzulassen. Aber wie, wenn unsre Ehre verletzt und diese nicht anders herstellbar, als mittels eines Zweikampfes oder eines sogenannten Duelles? Denn obwohl das Wort *duellum* ursprünglich so viel als *bellum* heifst, so bedeutet es doch als germanisirtes Wort nichts anders als den Ehrenzweikampf. Hier fragt sich zuvörderst, ob denn das Duell ein wirkliches Mittel zur Herstellung der verletzten Ehre. Die Vernunft kann diefs freilich nicht anerkennen. Denn der ehrloseste Mensch kann doch so viel Muth und Geschicklichkeit haben, dass er jeden Zweikampf mit Ehren zu bestehen hoffen darf. Sie muss es also für etwas Vernunftwidriges und folglich auch Unsittliches erklären, wenn der an seiner Ehre Gekränkte sich zur Herstellung derselben in einen Kampf auf Leben und Tod einlässt, wodurch über den streitigen oder zweifelhaften Ehrenpunkt selbst nichts ausgemacht und beide Theile in Gefahr gesetzt werden, entweder selbst zu tödten oder sich tödten zu lassen. Aber die herrschende Sitte und Meinung kann doch das Duell als ein wirkliches Herstellungsmittel für die Ehre, und die Verweige-

rung eines solchen Kampfes als eine wirkliche Selbstentehrung betrachten! — Hier fragt es sich, ob man auch verbunden, der herrschenden Sitte und Meinung in allen Stücken zu folgen. Dieſs wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen. Denn so würde man auf alle Selbständigkeit des sittlichen Urtheils, ja des Charakters überhaupt, verzichten müssen. Der wahre Muth und die echte Tapferkeit zeigen sich vielmehr ebendadurch, dass man in Sachen des Rechts und der Pflicht auch der herrschenden Sitte und Meinung, wenn sie der Vernunft widerstreitet, Trotz zu bieten wagt. Dass aber hier die herrschende Sitte und Meinung wirklich der Vernunft widerstreite, erhellet nicht nur aus dem vorhin Bemerkten, sondern auch daraus, dass die Gesetze des Staats den Zweikampf verbieten, und die Vernunft auch Achtung gegen die Gesetze des Staates fodert. *) Kann man aber den,

*) Freilich halten die neueren Staaten in diesem Punkte selbst nicht über ihr Verbot und bestätigen ebendadurch die Unsitte und das Vorurtheil. Wenn man aber bedenkt, dass die gebildetsten Staaten des Alterthums unsre Art des Zweikampfes gar nicht kannten — denn der Zweikampf für's Vaterland im Kriege oder statt des Kriegs gehört nicht hieher — und dass die Bürger jener Staaten doch sehr viel auf Ehre und Tapferkeit hielten: so muss man sich billig wundern, dass unter uns noch so viele, sonst verständige, Männer glauben, es würden unsre Jünglinge, und besonders die vom Kriegsstande, allen persönlichen Muth und alle Ehrliebe verlieren, wenn man ihnen nicht wenigstens *connivendo* erlaubte, sich von Zeit zu Zeit ein wenig todt zu schlagen.

der sich in ein Duell einlässt und in demselben bleibt, einen Selbmörder nennen? Da er offenbar nicht die Absicht hat, sich selbst umzubringen, sondern nur allenfalls seinen Gegner, so ist seine Handlung wohl kein Selbmord im eigentlichen und strengen Sinne, oder wie man auch sagt, kein grober Selbmord. Ein feiner Selbmord aber, wieferne man darunter Handlungen versteht, die aus Mangel an pflichtmäſsiger Schätzung des Lebens hervorgehn und die Zerstörung desselben zur Folge haben, kann jene Handlung ebensowohl genannt werden, als wenn sich jemand aus Tollkühnheit in irgend eine andre Lebensgefahr stürzt und darin umkommt. So könnte man auch den, der durch Unmäſsigkeit im Genusse sein Leben zerstört, wenn er auch nicht gerade die Absicht hat, sich zu Tode zu trinken, eines feinen Selbmords beschuldigen. Der feine Selbmord wäre demnach ein indirekter, der grobe aber ein direkter.

Anmerkung 5.

Nicht nur die Arten, sondern auch die Quellen des Selbmords sind sehr verschieden. Unglückliche Liebe, Verlust äuſserer Güter, gekränkter Ehrgeitz, Furcht vor der Schande, ein folterndes Gewissen, religiose Schwärmerei, die sich von der Nichtigkeit des Erdenlebens und der ungestörten Seeligkeit des Himmels ganz falsche Begriffe macht u. d. g. m. können bald die veranlassenden bald die zunächst bestimmenden Ursachen des Selbmordes sein. Da-

her finden auch bei dieser Handlung sehr verschiedne Grade der Verschuldung Statt, die sich aber selten oder nie mit Sicherheit bestimmen lassen, weshalb hier ganz vorzüglich Schonung und Vorsicht im Urtheilen zu empfehlen. Es kann sogar Fälle geben, wo die Selbtödtung als eine fast unwillkürlich, gleichsam instinktartig, vollzogne That erscheint und daher dem Thäter kaum als Verbrechen zugerechnet werden kann, weil es am sittlichen Maafsstabe fehlt. Ein merkwürdiges Beispiel der Art findet man in folgender Schrift: Der natürliche Selbmord, eine psychologische Abhandlung von Dr. F. W. F. Schultz (Berlin, 1815. 8.). Dennoch kann man nicht behaupten, dass der Selbmord nie zurechnungsfähig, weil sich der Urheber desselben im Augenblicke der That in einer solchen Gemüthsstörung befinde, dass man ihn vielmehr als einen Wahnsinnigen bedauern müsse. Es gibt viele Beispiele von Selbmördern, die bei ihrer That mit der kaltblütigsten Ueberlegung zu Werke gingen, so dass man gar keinen Grund hat, bei ihnen den geringsten Grad von Wahnsinn vorauszusetzen. Man denke nur an Cato und so viele Stoiker, die nach den Grundsätzen ihrer Schule mit voller Besonnenheit aus der Welt gingen. Auch beweist der Umstand, dass in jener Stadt, wo der Hang zum Selbmorde unter den jungen Frauen herrschend geworden, dieser Hang plötzlich aufhörte, als die Obrigkeit bekannt machte, der Körper jeder Selbmörderin solle nackt auf dem Markte ausgestellt werden

— es beweist, sag' ich, dieser Umstand, dass der, welcher zum Selbmorde geneigt, wohl im Stande sei, durch Vorstellungen sich zum Gegentheile zu bestimmen, mithin jene That nicht durchaus und immer für unfrei erklärt werden könne. Befand sich aber auch jemand wirklich in einer an Wahnsinn gränzenden Gemüthsstörung, indem er die unglückliche That vollzog: so fragt es sich doch noch, ob und wiefern er nicht durch sein vorhergehendes Leben sich selbst in jenen Zustand versetzte. Oder ist der leidenschaftliche Spieler, der sich nach Verlust des letzten Hellers aus Verzweiflung eine Kugel durch den Kopf jagte, darum wirklich schuldlos, weil er in der Verzweiflung keines vernünftigen Gedankens mehr fähig war? — Uebrigens kann freilich von eigentlicher Bestrafung des Selbmords wohl nicht die Rede sein, da der Urheber der Handlung keinen Richter mehr auf Erden hat. Man überlasse also Gott das Richteramt und schaffe den Leichnam des Selbmörders schnell und still bei Seite, um eine That, deren sich die Menschheit schämen muss, so bald als möglich mit der Dunkelheit des Grabes zu bedecken. Wir fügen hier nur noch Napoleon's Urtheil über den Selbmord hinzu, um es der eignen Prüfung der Leser zu übergeben: „Man nimmt sich das Leben aus Liebe — Thor„heit! aus Verzweiflung über den Verlust seines „Vermögens — Feigheit! um seine Ehre nicht zu „überleben — Schwachheit! Aber den Verlust ei-

„ner Krone und den Hohn der Zeitgenossen über-„leben — das ist wahrer Muth!“

§. 39.

Nächst dem leiblichen Leben ist es auch Pflicht die Gesundheit zu erhalten, weil die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt von der naturgemäſsen Integrität seines Körpers abhängig ist und Krankheit selbst eine Quelle von sittlichen Fehlern werden kann. In dieser Beziehung ist nicht nur die Befriedigung aller nothwendigen Leibesbedürfnisse und der Genuss des Vergnügens überhaupt, als eines Stärkungsmittels für den Körper, sondern auch der Gebrauch aller anderweiten Mittel zur Verhütung und Heilung der Krankheiten von der Vernunft geboten — verboten aber alles Uebermaaſs in jener Befriedigung, so wie im Genusse des Vergnügens überhaupt und in der Arbeit, desgleichen jede Verstümmelung und Verunstaltung des Körpers, die nicht um der Erhaltung des Ganzen willen nothwendig ist.

Anmerkung 1.

Gesundheit ist nichts anders als die den Naturgesetzen des Organismus angemessene Integrität eines

eines lebenden Körpers, in Ansehung seiner Theile sowohl als seiner sämmtlichen Verrichtungen. Krankheit hingegen ist ein Zustand, wo jene Integrität mehr oder weniger gestört ist, besonders aber, wenn diese Störung mit einem merklichen und für das Leben bedrohlichen Uebelbefinden verbunden ist (Th. Ph. II. §. 138. Anm.). Wenn also von Gesundheit und Krankheit eines Körpers die Rede ist, so wird dessen Leben, als ebendadurch modifizirt, vorausgesetzt; und ebendeswegen geht in der Idee die Pflicht der Lebenserhaltung der Pflicht der Gesundheitserhaltung voraus, obwohl in der Wirklichkeit beide oft zusammenfallen. Soll nun die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Sinnenwelt glücklich von Statten gehn, so wird dazu vorerst ein gesunder Körper erfodert, weil die Seele gewöhnlich mit dem Körper leidet, indem Krankheit sowohl Kraft als Lust zur Thätigkeit raubt und, wenn sie auch nur als Kränklichkeit längere Zeit anhält, leicht den Charakter verstimmt. Daher ist *mens sana* nicht leicht ohne *corpus sanum*, und umgekehrt, vorhanden; beides zusammen also (*mens sana in corpore sano*) macht die physische Vollkommenheit des Menschen aus, worauf die moralische gleichsam erst erbauet werden soll. Darum fodert auch die Vernunft den Menschen zur Erhaltung jener, und folglich zuvörderst zur Erhaltung der Gesundheit seines Körpers auf. Wieferne nun die Befriedigung aller nothwendigen Lebensbedürfnisse hiezu ein unumgängliches Mittel ist, indem

der allmälige Verlust des Körpers an Masse und Kraft sonst nicht ersetzt werden würde, insofern ist jene Befriedigung Pflicht. Denn obgleich der Naturtrieb schon durch das Gefühl des Hungers und Durstes dazu anreitzet, so kann doch der Mensch, weil er nicht unter der Herrschaft des bloſsen Instinktes steht, in jener Befriedigung ebensowohl zu wenig als zu viel thun, und sich daher selbst das Nothdürftige versagen, wie der Geitzige, dadurch aber die Pflicht gegen sich selbst verletzen. Dasselbe ist der Fall in Ansehung des Vergnügens überhaupt, dessen Genuss sich jemand entweder ebenfalls aus Geitz oder aus moralischem Trübsinn, der alle Ergötzlichkeiten (Spiel, Tanz u. d. g.) an sich für etwas Sündliches hält, versagen kann. Da aber jener Genuss zur Erholung des Körpers sowohl als des Geistes nöthig ist, um beiden nach vorhergegangner Anstrengung und dadurch bewirkter Erschlaffung die nöthige Spannkraft wieder zu geben und über unser ganzes Wesen Heiterkeit und Frohsinn zu verbreiten, welche Stimmungen nicht nur mit der Tugend sehr wohl verträglich, sondern ihr auch weit günstiger sind, als Mismuth und Uebellaunigkeit: so würde die Versagung jedes Vergnügens nicht nur der Gesundheit nachtheilig, sondern auch am Ende eine Art von Selbpeinigung werden, die uns sogar die Kraft zur Ertragung der Mühseligkeiten des Lebens entziehen, mithin zum Selbmorde verleiten könnte. Das Vergnügen ist also zwar nicht der höchste Zweck des menschlichen

Strebens (*το τελος*, *finis bonorum*) oder das höchste Gut (*summum bonum*), wie die Hedoniker oder Kyrenaiker meinten, aber doch etwas an sich Erlaubtes oder Unsündliches und, als diätetisches Mittel für Körper und Geist betrachtet, sogar etwas Gebotenes oder Pflichtmäfsiges. In derselben Beziehung ist der Gebrauch aller andern diätetischen Mittel, als gehöriger Wechsel zwischen Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe, Reinlichkeit, *) Vermeidung unverdaulicher Nahrungsmittel u. d. g. pflichtmäfsig, indem dadurch der Entstehung mancher gefährlichen Krankheit vorgebeugt, mithin die Gesundheit am sichersten erhalten wird. Ist aber der Körper einmal von der Krankheit ergriffen, so ist es auch Pflicht, einen verständigen Arzt zu Rathe zu ziehn und dessen Vorschriften genau zu befolgen. Die Meinung, dass die Natur sich schon von selbst helfe und daher alle ärztliche Hülfe überflüssig sei, ist sehr gefährlich, da die Heilkraft der Natur in vielen Fällen, besonders bei unsrem Kulturstande,

*) Die (äufsere) Reinlichkeit ist zugleich ein Zeichen der (innern) Reinheit. Wer seinen Körper immer mit physischem Schmutze beladen zeigt, dessen Seele ist auch gewöhnlich mit moralischem Schmutze behaftet. Darum haben viele Religionsstifter die Reinigungen des Körpers als heilige Gebräuche vorgeschrieben, und selbst unsre Taufe hat eine symbolische Bedeutung dieser Art. Auch sagt die Legende nicht unziemlich, dass der Teufel überall, wo er erscheine, einen hässlichen Gestank zurücklasse. Denn Schmutz und Gestank sind verwandte Begriffe.

der Unterstützung von Seiten der Kunst bedarf, und da die Arzneistoffe doch auch zu den Heilkräften der Natur gehören. Die Versuche aber, sich selbst durch sogenannte Hausmittel zu kuriren, laufen oft eben so unglücklich ab, als die Kuren der Quacksalber und Wunderdoktoren. Die Gewissenhaftigkeit fodert also auch in diesem Punkte ein durchaus pflichtmäſsiges Betragen gegen uns selbst. Da nun zur Gesundheit im vollen Sinne des Worts auch die Unverletztheit des Körpers in Ansehung aller seiner Theile gehört, so bezieht sich die Pflicht der Gesundheitserhaltung auch auf die Erhaltung der einzelen Glieder unsers Körpers sowohl in Stoff als in Form. Wer daher seinen Körper verstümmelt oder verunstaltet (z. B. sich gesunde Zähne ausnehmen lässt, um sie einem Andern zu überlassen, sich einen Finger abschneidet, um untauglich zum Kriegsdienste zu werden, oder sich gar, wie Origenes, entmannt, um seine Keuschheit zu bewahren, die durch Beherrschung des Naturtriebes allein bewahrt werden soll): der verletzt offenbar die Pflicht gegen sich selbst; er beschimpft sich, indem er die Menschenform in seiner Person entstellt. Da indessen der Theil dem Ganzen nachstehen muss, so versteht sich von selbst, dass um der Erhaltung des ganzen Körpers willen einzele Glieder desselben wohl aufgeopfert werden dürfen. Es würde in diesem Falle sogar pflichtwidrig sein, wenn jemand lieber sterben, als einen unheilbar und lebensgefährlich schadhaften Arm oder Fuſs hingeben wollte,

aus Scheu vor dem Schmerze oder vor der Verkrüppelung. *)

Anmerkung 2.

Wenn die Befriedigung der nothwendigen Lebensbedürfnisse und der Genufs des Vergnügens durchaus pflichtmäfsig sein soll, so muss auch dabei das gehörige Maafs gehalten werden, weil sonst die Gesundheit nicht erhalten, sondern vielmehr zerstört werden würde. Dieses Maafs lässt sich freilich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern jeder muss dabei seine Individualität berücksichtigen, indem der Eine mehr bedarf und verträgt, als der Andre. Gleichwohl ist Mäfsigkeit eine allgemeine Menschenpflicht, weil Unmäfsigkeit nicht nur den Körper allmälig aufreibt, sondern auch den Geist ertödtet und den Menschen überhaupt entwürdigt, indem sie ihn noch unter das ver-

*) Ist wohl das Abscheren des Bartes eine solche Verstümmelung oder Verunstaltung des männlichen Körpers, welche die Tugendlehre misbilligen muss? Wir glauben nicht, weil erstlich die Haare überhaupt, so wie die Nägel, nicht so wesentliche Theile unsers Körpers sind, dass die Verkürzung oder Abschneidung derselben unsern Körper krüppelhaft und ungestaltet, oder auch minder brauchbar für die Zwecke der Vernunft machte — und weil zweitens die sittliche Klugheit fodert, in unwesentlichen Dingen nicht gegen die eingeführte Sitte zu verstofsen.

nunftlose Thier erniedrigt. *) Daher nennt man die Unmäſsigkeit, wenn sie zur herrschenden Gewohnheit wird und in Völlerei und Trunkenheit (Fresserei und Sauferei) ausartet, ein viehisches Laster (Bestialität), obwohl das Vieh in der Regel schon von Natur das rechte Maaſs hält und nur dann, wenn es gezähmt mit dem Menschen in Berührung kommt, an dessen Unmäſsigkeit Theil nimmt. (So erzählt man, dass zahme Elephanten sich gern im Brantweine berauschen). Das Gegentheil derselben ist Frugalität und Nüchternheit. Die Unmäſsigkeit äuſsert sich aber nicht immer auf diese gröbere Weise; sie kann auch bloſs in einer so üppigen Pflege des Körpers bestehen, dass er dadurch für die Zwecke der Vernunft unbrauchbar wird. Wer daher immer darauf ausgeht, seinem Körper durch ausgesuchte und reichliche Nahrungsmittel und durch häufige Ruhe gütlich zu thun oder sich gleichsam zu mästen, der ist ebenfalls unmäſsig, nämlich im Ganzen, wenn er sich auch im Einzelen aus Klugheit nicht übernimmt. Von ihm gilt, was ein heiliger Moralist sagt: „Pfle„get des Leibes, doch also dass er nicht geil werde!“ Denn die gewöhnliche Folge der Ueppigkeit und

*) Trefflich sagt Horaz (*serm.* II, 2. *v.* 76—79):

Vides ut pallidus omnis
Coma desurgat dubia? quin corpus onustum
Hesternis vitiis animum quoque praegravat una
Atque adfligit humo divinae particulam aurae.

Leckerhaftigkeit ist, dass auch andre unsittliche Begierden dadurch entstehen und der Mensch zum bloſsen Lüstlinge wird. Erwägen wir aber die Mäſsigkeit in ihrer nähern Beziehung auf die Gesundheit, so muss sie nicht bloſs in jeder Art des Genusses, sondern auch in der Arbeit Maaſs halten, es mag nun die Arbeit selbst eine Art von Genuss gewähren oder als Mittel zu einem anderweiten Zwecke dienen. Denn auch im Arbeiten verzehrt das Uebermaaſs sehr bald die Kraft des Körpers. Indessen kann es freilich Fälle geben, wo übermäſsige Anstrengung vermöge des Berufes (z. B. im Kriege) oder wegen Abwendung dringender Gefahr (z. B. in Feuers- oder Wassersnoth) unerlässlich und ebendarum pflichtmäſsig ist.

§. 40.

Der Mensch soll aber seinen **Körper** nicht bloſs im naturgemäſsen Zustande zu erhalten, sondern auch möglichst zu **vervollkommnen** suchen, um stets und überall damit auf die zweckmäſsigste Weise wirken zu können. Diese Pflicht bezieht sich daher theils auf die Uebung der körperlichen Organe, von welchen die äuſsere Empfindung und die willkürliche Bewegung abhangt, im Allgemeinen, theils insbesondre auf die Erwerbung solcher körperlichen Fer-

tigkeiten, wodurch unser Körper einerseits mehr äufsern Anstand, und andrerseits mehr Brauchbarkeit für die Zwecke der Vernunft erhält.

Anmerkung.

Je vollkommner unser Körper als das Werkzeug des Geistes in Bezug auf die Aufsenwelt ist, desto zweckmäfsiger kann auch unsre persönliche Wirksamkeit sein. Wir empfangen dann nicht nur mannichfaltigere und richtigere Eindrücke von der Aufsenwelt, sondern sind auch im Stande, sie immer mehr zu beherrschen d. h. unsern Zwecken zu unterwerfen. Darum ist die Vervollkommnung des eignen Körpers eine der wichtigsten, obwohl am häufigsten, besonders im gelehrten Stande, vernachlässigten Selbpflichten des Menschen. Es gehört aber dazu zweierlei. Erstlich sollen die körperlichen Organe überhaupt fleifsig geübt werden, damit sie den Verrichtungen, zu welchen sie von der Natur bestimmt, völlig gewachsen seien. Hiebei kommen aber nur die Organe, von welchen die äufsere Empfindung und willkürliche Bewegung abhangt, in Erwägung, weil die übrigen ihre natürlichen Verrichtungen schon von selbst gehörig vollziehen, wenn sie nicht darin gestört werden. Bei diesen kommt es also nur darauf an, dass man sie im gesunden Zustand erhalte. Aber die Empfindungs- und Bewegungsorgane können durch Uebung gar sehr ver-

vollkommnet werden. Wie sehr lässt sich das Auge schärfen in Beurtheilung der Gestalten, Gröſsen, Farben, Entfernungen und Verhältnisse! Wie sehr das Ohr in der Schätzung und Vergleichung der Töne! Und da diese beiden Sinne gerade die edleren sind, weil sie uns die klarsten, bestimmtesten und umfassendsten Vorstellungen von der Auſsenwelt zuführen und auch bei der ästhetischen Beurtheilung der Erkenntnissgegenstände vorzugsweise mitwirken (Th. Ph. III. §. 16 und 68): so ist deren Kultur durch zweckmäſsige Uebungen ein Hauptmoment bei der Vervollkommnung unsers Körpers. Indessen dürfen auch die sogenannten niedern Sinne, Geschmack, Geruch und Getast, nicht vernachlässigt werden, weil sie theils die höhern oft unterstützen müssen theils auch die Auſsenwelt auf eine ganz eigenthümliche und sehr bedeutungsvolle Art zur Anschauung bringen, indem sie uns Eigenschaften der Dinge offenbaren, die mit unsrem Wohl und Wehe in der genauesten Verbindung stehn. Von den Bewegungswerkzeugen aber hangt vornehmlich unsre Gegenwirkung gegen die Auſsenwelt ab. Man muss ihnen also durch Uebung so viel Stärke, Ausdauer und Schnelligkeit zu geben suchen, als sie nur anzunehmen vermögen. Dadurch erlangt dann auch der ganze Körper eine solche Biegsamkeit, Gewandtheit, Härtung und Kräftigkeit, dass man ihn nicht nur lange, stark, leicht und geschwind bewegen, sondern auch den nachtheiligen Einflüssen der Auſsenwelt ohne Gefahr für Gesundheit und Leben

mehr aussetzen kann, wenn es die Umstände fodern. Hiezu tragen aber auch die körperlichen Fertigkeiten, welche die Gymnastik lehrt, das Ihrige bei, als Tanzen, Reiten, Fechten, Schwimmen, Turnen u. d. g. Wer also Gelegenheit zu deren Erwerbung hat, soll sie nicht unbenutzt lassen, weil er dadurch nicht nur seinem Körper mehr äufsern, der innern Würde des Menschen entsprechenden, Anstand geben, sondern auch überhaupt denselben mehr in seine Gewalt bekommen kann, um ihn in allen Fällen den Zwecken der Vernunft gemäfs zu brauchen. Indessen muss auch hiebei alles Uebermaafs vermieden werden.

§. 41.

Da die Seele die eigentliche Quelle unsrer persönlichen Wirksamkeit ist, so ist es auch Pflicht, dieselbe in ihrer naturgemäfsen Integrität zu erhalten. Der Mensch soll daher seine Seelenkräfte weder überspannen noch sie erschlaffen lassen, soll sie weder einseitig auf einen Punkt richten noch ins Unbestimmte zerstreuen, soll sie endlich weder durch körperliche Ausschweifungen schwächen noch durch den Gebrauch äufserer Mittel zu stärken suchen, weil durch alles dieses die innere Gesundheit seines Wesens zerrüttet oder doch sehr gefährdet wird.

Anmerkung 1.

So unbekannt uns auch jenes innere Prinzip der Thätigkeit, welches Seele oder Geist und Gemüth heifst, seinem Wesen nach ist, so muss es doch die Anthropologie und folglich auch die anthropologische Moral von dem äufseren Prinzipe unsrer Thätigkeit, welches wir unsern Leib oder Körper nennen, unterscheiden. Gibt es daher Selbpflichten des Menschen, die sich vorzugsweise auf seinen Körper beziehn, so gibt es auch deren, die sich vorzugsweise auf seine Seele beziehn d. h. der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst theils als organisches theils als geistiges Wesen. Beide gehören nothwendig zusammen, weil Leib und Seele den einen und ganzen Menschen konstituiren. An und für sich betrachtet sind daher auch beiderlei Pflichten gleich wichtig. Es wäre also pflichtwidrig, wenn der Mensch im Leben sich selbst gleichsam praktisch zerspalten d. h. für den Leib auf Unkosten der Seele oder für die Seele auf Unkosten des Leibes sorgen wollte. In der Theorie aber müssen wir doch beide Arten von Selbpflichten besonders erwägen; und wenn wir dann beide mit einander vergleichen, so kann wohl auf die eine oder andre Seite das Uebergewicht fallen, je nachdem der Mensch sich in Lebensverhältnissen findet, welche von ihm mehr körperliche als geistige oder mehr geistige als körperliche Thätigkeit heischen. Dennoch wird auch hier der Unterschied nur die Entwickelung und Ausbildung, also die Vervollkomm-

nung des äufsern und des innern Thätigkeitsprinzips, nicht aber die Erhaltung derselben in ihrer naturgemäfsen Integrität betreffen. Denn diese muss immer, der Mensch mag berufen sein, zu welcher Thätigkeit er wolle, auf gleiche Weise oder gleichgewichtig erhalten werden, *ut sit mens sana in corpore sano* (§. 39. Anm. 1).

Anmerkung 2.

Was nun insonderheit die Seele betrifft, so kann die naturgemäfse Integrität oder die Gesundheit derselben nur dadurch erhalten werden, dass man dasjenige vermeidet, was dieselbe stören oder mindern könnte. Die Erfahrung lehrt nämlich zuerst, dass eine solche Anstrengung der Seelenkräfte (d. h. der Seelenkraft in ihren mannichfaltigen Aeufserungsweisen) möglich sei, wodurch dieselben überspannt und in ihrer regelmäfsigen Wirksamkeit gehindert werden. So kann sich jemand überstudiren, durch beständiges Heften seiner Aufmerksamkeit auf gewisse Vorstellungen fixe Ideen bekommen, durch Hingebung seines Gemüths an gewisse Gefühle in Trübsinn und Wahnsinn verfallen. Eben so ist eine solche Abspannung der Seelenkräfte möglich, wodurch dieselben ihre natürliche Energie verlieren und gleich einer Feder, die nie angespannt worden, erschlaffen. Diefs ist besonders bei denen der Fall, die nur auf die Pflege ihres Leichnams bedacht sind und daher jede Anstrengung des Geistes als eine Störung ihrer Gemächlichkeit verabscheuen. Solche

Menschen ertödten in sich selbst alles höhere Leben und können daher als geistige Selbmörder betrachtet werden. — Wird dagegen bei der Kultur der Seelenkräfte eine einseitige Richtung befolgt, mithin eine einzige Seelenkraft ausschliefslich geübt, so erlangt diese ein solches Uebergewicht über die andern, dass sie dieselben gleichsam beherrscht und die Seele ihre Selbmacht verliert. So gibt es Menschen, die ihre Einbildungskraft durch Romanenlektüre dergestalt erhitzt haben, dass sie nur in ihren Phantasien leben und für jede anderweite Geistesthätigkeit untauglich sind, weshalb man sie auch mit Recht Phantasten nennt. Eine so üppige und zügellose Einbildungskraft erregt dann gewöhnlich auch unreine Begierden und verleitet den Menschen oft zu den gröbsten Ausschweifungen. Die Zerstreuung der Seelenkräfte aber durch unbestimmte Richtung derselben auf allerlei Gegenstände und Zwecke, stört die harmonische Wirksamkeit derselben und erzeugt eine unordentliche und verworrene Geistesthätigkeit, wodurch der Mensch unfähig wird, mit Energie für irgend einen höhern Lebenszweck wirksam zu sein. — Dass endlich körperliche Ausschweifungen, besonders im Geschlechtsgenusse, die geistigen Kräfte sowohl als die körperlichen schwächen, ist eben so bekannt, als dass der Gebrauch äufserer Stärkungsmittel für die Seelenkräfte (z. B. die Stärkung des Gedächtnisses durch Salben, der Einbildungskraft durch hitzige Getränke, der Aufmerksamkeit durch solche Mittel, welche den

ermüdeten Geist munter erhalten sollen) für Körper und Geist gleich nachtheilig seien. Es ist also auch Pflicht alles zu unterlassen, was auf die eine oder andre Art der Seele ihre natürliche Integrität rauben oder mindern könnte.

§. 42.

Nächst der Erhaltung dieser Integrität ist die Vervollkommnung des Menschen in geistiger Hinsicht oder die Entwickelung und Ausbildung seiner Seelenkräfte ihm als Pflicht gegen sich selbst geboten. Dazu gehört theils die Stärkung jener Kräfte durch eine zweckmäfsige Uebung derselben, theils die Erwerbung solcher Kenntnisse, wodurch man eine richtige Ansicht sowohl vom menschlichen Leben überhaupt als insonderheit von seinem eigenthümlichen Stand und Beruf in der Gesellschaft gewinnt, um jenen mit Würde behaupten und diesen mit Treue erfüllen zu können.

Anmerkung.

Die Natur hat unsrem Geiste nur Anlagen gegeben. Diese bedürfen der Entwickelung und Ausbildung, wenn der Mensch ein möglichst vollkommnes Wesen werden will. Er soll es aber zu werden suchen, weil er sonst seiner sittlichen Bestim-

mung nicht genügen kann. Zweckmäſsige Uebung der Seelenkräfte, damit sie immer mehr Stärke gewinnen und das innere Thätigkeitsprinzip überhaupt immer regsamer und lebendiger werde, ist also das Erste, was der Mensch in jener Beziehung zu thun hat. Aber auch Kenntnisse soll der Mensch zu erwerben suchen, damit er nicht sein Leben in thierischer Unwissenheit zubringe, sondern mit klarem Bewusstsein in seinen Lebensverhältnissen handeln könne. Da indessen die Kenntnisse von so vielerlei Art sind, dass kein menschlicher Geist sie alle zu umfassen vermag, so soll der Mensch vor allen Dingen nach solchen Kenntnissen streben, welche auf das Leben selbst einen nähern Bezug haben. Denn im Leben liegt die eigentliche Bestimmung des Menschen, und wie alle Kenntnisse ursprünglich aus dem Leben hervorquollen, so müssen sie auch dem Leben in irgend einer Hinsicht wieder dienen, wenn sie wahren Werth haben sollen. Nun gibt es aber theils ein allgemeines menschliches Leben, theils ein eigenthümliches Leben des Einzelen, welches durch den Stand und Beruf eines Jeden in der Gesellschaft bestimmt ist. Denn wir reden hier nicht vom physischen oder Naturleben, sondern vom praktischen oder Sittenleben. Also müssen auch die Kenntnisse, die der Mensch erwerben soll, in einer nähern Beziehung auf jenes doppelte Leben stehn. Jeder soll also erstlich eine richtige Ansicht vom menschlichen Leben überhaupt zu gewinnen suchen, weil mit demselben sein Einzelleben auf das Innigste verbun-

den ist. Er soll aber auch nach den besondern Kenntnissen streben, welche erfoderlich sind, um seinen Stand in der Gesellschaft würdig zu behaupten und seinen Beruf treu zu erfüllen. Diese Pflicht ist also völlig allgemein, es sei jemand Hirte, Jäger, Landbauer, Handwerker, Kaufmann, Künstler, Gelehrter u. s. w. Nur die Kenntnisse sind in Quantität und Qualität verschieden, nach denen jeder zu streben hat. Was insonderheit den Gelehrten betrifft, so bringt es schon sein Stand und Beruf mit sich, dass er erstlich nach gründlichern und umfassenderen Kenntnissen als Andre strebe und zweitens seinen Kenntnissen eine wissenschaftliche oder systematische Form gebe. Daher scheint es, als wenn er nach dem Wissen um des bloſsen Wissens willen strebte; und wiefern er als Gelehrter betrachtet wird, ist dieſs auch wirklich der Fall. Da er aber doch nicht bloſs und ursprünglich Gelehrter, sondern auch und zuerst Mensch ist und der Mensch als solcher allemal über dem Gelehrten, wie über dem Künstler, dem Krieger, dem Staatsmanne, selbst über dem Regenten, steht oder doch stehen sollte: so soll auch der Gelehrte über dem Wissen nicht das Handeln vergessen und seine Kenntnisse immer auch auf das Leben zu beziehen, sie hier wenigstens durch mündliche oder schriftliche Belehrung Andrer, wenn nicht auf andre Weise, geltend zu machen suchen. Ueberhaupt aber soll alle Geisteskultur, nach welcher der Mensch vermöge seiner besondern Lust und Lage streben mag,

darauf

darauf gerichtet sein, dass unsre gesammte Geistesthätigkeit in zweckmäfsiger Harmonie stehe. Ebendarum müssen die niedern Kräfte den höhern gehörig untergeordnet und alles zuletzt auf das Sittliche bezogen werden. In diesem Falle ist auch gewiss weder die Aufklärung noch der Geschmack, weder die intellektuale noch die ästhetische Kultur der moralischen gefährlich, sondern vielmehr ein Befödeｒungsmittel derselben.

§. 43.

Zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit sowohl als zur Befödrung seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt überhaupt ist dem Menschen der Besitz und Gebrauch gewisser äufsern Sachen nothwendig, deren Inbegriff man auch das (äufsere) Vermögen nennt, weil der Mensch dadurch viel vermag, und deren allgemeiner Maafsstab und Stellvertreter in der Gesellschaft das Geld heifst, weil es einen Werth hat, vermöge dessen es beim Austausche andrer werthvollen Dinge etwas Bestimmtes gilt. Die Erwerbung solcher Sachen durch Arbeitsamkeit und die Erhaltung des Erworbnen durch Sparsamkeit ist also ebenfalls eine Selbpflicht des

Menschen. Der Arbeitsamkeit steht entgegen die Faulheit und der Sparsamkeit die Verschwendung. Doch können Arbeitsamkeit und Sparsamkeit auch leicht in Habsucht und Geitz ausarten, wenn man die Mittel mit dem Zwecke verwechselt und daher nach dem bloſsen Besitze ohne den vernunftmäſsigen Gebrauch strebt.

Anmerkung 1.

Da das Bedürfniss des Menschen in Ansehung äuſserer Dinge, die zur Nahrung, Kleidung, Wohnung und andern selbst geistigen Zwecken (z. B. zur Bildung seines Geschmacks, seines Verstandes u. s. w.) dienen, sich theils nach dem Kulturgrade theils nach dem Stande des Menschen in der Gesellschaft und nach andern zufälligen Umständen (z. B. der Oertlichkeit und Zeitlichkeit) richtet, so lässt sich durchaus keine allgemeine Norm festsetzen, um zu bestimmen, was und wie viel in dieser Hinsicht nothwendig sei. Daher sind auch sowohl der Begriff des Vermögens als die darauf sich beziehenden Begriffe der Armuth und des Reichthums völlig unbestimmt. Die Moral muss ebendarum es dem gewissenhaften Ermessen jedes Einzelen überlassen, sein eignes Bedürfniss in dieser Hinsicht zu bestimmen. Dennoch ist es eine allgemeingültige Vorschrift derselben, dass der Mensch durch Arbeitsamkeit etwas zu erwerben und durch Sparsamkeit das Erworbne

zu erhalten suche, oder mit andern Worten, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit sind wirkliche Tugenden, nach denen jeder streben soll. Denn wenn auch jemand schon sehr viel hat, vielleicht mehr als er braucht, so weiſs er doch erstlich nicht, ob er immer so viel haben werde, da Unglücksfälle aller Art sein Vermögen mindern oder gar zerstören können und es also gut ist, wenn er sich im voraus gewöhnt hat, etwas durch eignen Fleiſs zu erwerben und dabei auch etwas für eine Zukunft aufzusparen, wo er vielleicht aus Kraftlosigkeit nichts mehr erwerben kann. Sodann ist die Maxime, nur verzehren zu wollen, schon in sich unsittlich. Sie führt offenbar zur Unthätigkeit und zum Müſsiggange. Müſsiggang aber ist aller Laster Anfang. Daher ist auch die Faulheit selbst ein Laster. Denn der Faule lässt nicht nur seine Kräfte ungeübt und ungenützt, und vergeudet die Zeit, die kostbare und unwiederbringliche, sondern will auch eigentlich bloſs auf Unkosten Andrer leben. Andre sollen so gütig sein und etwas durch ihren Fleiſs herbeischaffen, was er für seine Zwecke brauchen kann. Der reiche Faullenzer, der bloſs verzehrt, ist daher um nichts besser, als der arme, welcher bettelt. Dieser betrachtet das Betteln, wodurch er sein Leben mittels fremder Gütigkeit fristet, was nur im höchsten Nothfalle stattfinden sollte, selbst als eine Art von Gewerbe, das aber nach und nach alles Gefühl für Ehre und Schande erstickt und daher ein ehrloses oder schändliches Gewerbe ist, wes-

halb auch die Bettelei in keinem, Recht und Sitte liebenden, Staate geduldet werden sollte. *) Wo aber die Faulheit mit Reichthum gepaart ist, da kommt gewöhnlich die Verschwendung hinzu, welche dem Menschen um der Befriedigung erkünstelter und zufälliger Bedürfnisse willen die Mittel zur Befriedigung der natürlichen und nothwendigen raubt. Denn wer nur verzehren will, hat nie genug, und seine Bedürfnisse vervielfältigen sich ins Unendliche. Daher macht schon Aristoteles im Anfange des 4. B. seiner Ethik die richtige Bemerkung, dass Verschwendung gewöhnlich mit Unmäſsigkeit im Genusse, mit Ueppigkeit und Schwelgerei verknüpſt sei, und nennt sie deswegen auch schlechtweg ἀσωτία. Wie viel aber jemand ausgeben solle, um nicht Verschwender zu sein, lässt sich wieder nach keinem allgemeinen Maaſsstabe bestimmen. Denn selbst die Regel, man solle nicht mehr

*) Das bloſse Verbieten der Bettelei durch öffentliche Anschläge hilft zu gar nichts und ist lächerlich. Man muss die Quellen der Bettelei ersticken, also vor allen Dingen nicht die Menschen durch Beschränkungen des Erwerbfleiſses und durch unerschwingliche Steuern und Abgaben an den Bettelstab bringen. Noch rüstige Bettler aber müssen zur Arbeit angehalten und die ganz hülflosen in öffentlichen Häusern untergebracht werden. Wenn dieſs nicht geschieht, so vermehrt sich die Zahl der Bettler und somit auch die Zahl der Verbrecher in fürchterlicher Progression, wie in England. Von einem solchen Staate kann man sagen, dass er am Rande des Verderbens stehe.

ausgeben, als man einnehme, leidet viele Ausnahmen. Sonst dürfte man nie etwas borgen, um ein dringendes Bedürfniss zu befriedigen oder eine Gelegenheit zu künftigem Erwerbe zu benutzen. Wer aber immerfort mehr ausgibt, als er einnimmt, der ist freilich schon Verschwender, wenn er auch im Ganzen wenig ausgibt. Das Viel-ausgeben an sich ist also noch nicht pflichtwidrig. Denn wer viel hat, darf auch viel ausgeben, um Andre an seinem Besitzthume theilnehmen zu lassen und ihrem Gewerbfleiſse Nahrung zu geben. Daher findet die Moral selbst einen gewissen Luxus d. h. einen über das einfachste und dringendste Naturbedürfniss hinausgehenden Aufwand in Nahrung, Kleidung, Wohnung u. d. g. nicht verwerflich, wenn nur derselbe nicht in Verschwendung und Schwelgerei ausartet. Die Beschränkung auf das einfachste und dringendste Naturbedürfniss, welche Antisthenes und seine Anhänger als nothwendig zur Tugend foderten, führt unausbleiblich zu einer thierisch-rohen, gleichsam hündischen, Lebensweise oder zum Kynismus, welcher der höhern Kultur des Menschengeschlechts widerstreitet und daher von der Moral nicht gebilligt werden kann. *)

*) Das λιτως βιȣν (*vita simplex et tenuis*), was die Kyniker bezweckten (Diog. Laert. VI, 105), ist recht gut; nur fragt sich, wie viel oder wie wenig gehört dazu? Und nimmt man es ganz genau, so muss man am Ende mit Diogenes von Sinope auch den Becher wegwerfen, weil man das Wasser eben so wohl mit der hohlen Hand schöpfen kann (Ebend. §. 37).

Anmerkung 2.

Da die Begierden des Menschen ins Unendliche gehn, wenn sie nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, so ist diefs auch in Ansehung der äufsern Sachen der Fall, deren der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zu seiner Wirksamkeit in der Welt bedarf. Diese Sachen heifsen auch äufsere oder relative Güter (*bona externa s. comparativa*), weil sie keinen innern oder absoluten Werth haben, sondern erst durch den möglichen oder wirklichen Gebrauch einen Werth für den Menschen bekommen und insofern etwas Gutes d. h. Nützliches sind. Da der Mensch aber leicht das Mittel mit dem Zwecke verwechselt, so strebt er auch leicht nach jenen Gütern als nach einem an sich Guten. Seine Begierde wird dann unersättlich; er will haben, um zu haben, und deshalb immer mehr haben. Diese Begierde des Habens um des Habens willen und also des immer mehr Habens heifst Habsucht (πλεονεξια). Diese Leidenschaft ist eine Art von Wuth oder Heifshunger (*auri sacra fames*), wodurch der vernünftige d. h. sittliche

Der Mensch hat den Trieb, über das einfachste und nothwendigste Naturbedürfniss hinauszugehn, ebendarum empfangen, damit er sich kultivire und in der Kultur immer weiter fortschreite. Führt ihn aber jenes Hinausgehn auf Sünden und Laster, so liegt die Schuld blofs daran, dass er nicht zugleich sich sittlich kultivirt oder seine Kultur dem Gesetze der Sittlichkeit als oberster Handlungsnorm unterwirft.

und zweckmäſsige Gebrauch der Sachen ausgeschlossen wird, weil man nach dem bloſsen Besitze strebt. Sie erzeugt daher den Geitz oder die Sucht, das Erworbne immer nur für den künftigen Gebrauch aufzubewahren, ohne an den gegenwärtigen zu denken. Man könnte daher den Geitz auch Sparsucht nennen, um ihn von der echten Sparsamkeit oder Wirthschaftlichkeit zu unterscheiden. Er sammelt nur, häuft Schätze auf Schätze, um sich an deren Anblicke zu weiden, und vergisst gleichsam über dem eingebildeten oder künftig möglichen Genusse den wirklichen und gegenwärtigen. Er heiſst mit Recht eine Wurzel alles Uebels. Denn er macht den Menschen ungerecht und lieblos gegen sich und Andre; er macht ihn niederträchtig und verächtlich, so dass ihm auch der schändlichste Gewinn angenehm ist (*lucri bonus odor ex re qualibet*). Er raubt dem Menschen jenen Gleichmuth und jene Seelenruhe, womit man den Wechsel des Glücks und Unglücks, folglich auch den Verlust äuſserer Güter ertragen soll. Er verdirbt mit einem Worte die ganze Denkart des Menschen; weil, wer ganz am Sinnlichen und Irdischen hangt, für das Sittliche und Himmlische kein Gefühl mehr hat. Doch gibt es auch Grade, indem der, welcher mit äuſseren Gütern geitzet, nicht immer bis zur pfilzigen Knikkerei, die sich selbst und Andern jeden Genuss versagt, oder bis zur völligen Gefühllosigkeit herabsinkt. Weil aber der Geitz, von Seiten der Klugheit betrachtet, auch als höchst thörig erscheint,

so lacht man über ihn, wie über andre Thorheiten; und so kann ihn auch die Kunst als einen Gegenstand des Spottes und der feineren komischen Satyre behandeln und darstellen, wie Moliere in seinem *Avare* gethan. Dennoch bleibt er in sittlicher Hinsicht ein verabscheuungswürdiges Laster, vor dem der Mensch, besonders in spätern Jahren, nicht genug auf seiner Hut sein kann, weil die äufsern Güter und vornehmlich die sogenannten edlen Metalle eine Art von magischer, immer zunehmender, Kraft auf den Menschen ausüben, wenn er einmal sein Herz daran hängt. Der sogenannte *Nervus rerum gerendarum* wird dann entweder ein *Caput mortuum* oder gar ein *Incitamentum malorum*. — Warum ist aber ein junger und männlicher Geitzhals noch verächtlicher, als ein alter und weiblicher? Unstreitig weil man in der Hülflosigkeit des Alters und des andern Geschlechts eine Art von Entschuldigung für die Aengstlichkeit findet, womit jemand dafür sorgt, dass er in der Zukunft nicht darben dürfe, aus welcher Aengstlichkeit sich gar leicht der Geitz entwickeln kann. — Wenn demnach Armuth viel Böses lehrt und darum eben nicht wünschenswerth ist, so fallen auch die, welche reich werden wollen, leicht in Versuchung, wenn dieses Streben nicht durch die strengste Rechtlichkeit im Erwerbe und den höchsten Edelmuth im Gebrauche bedingt ist. Ist also die goldne Mittelmäfsigkeit (*aurea mediocritas*) in irgend einer Hinsicht wünschenswerth, so ist es vielleicht in Ansehung des Vermögens, mithin

das *paucis contentum esse* hier immer mehr zu empfehlen, als das *plus ultra.* Etwas Verdienstliches aber liegt auf keinen Fall in der freiwilligen Armuth.

§. 44.

Da der Zustand und das Befinden eines Menschen, so wie sein gesammter Wirkungskreis, nicht blofs von seiner Persönlichkeit und dem, was damit als Eigenthum verknüpft ist, sondern auch von seiner äufsern Freiheit, seiner äufsern Ehre und seinen gesellschaftlichen Verbindungen abhangt: so ist es auch Selbpflicht desselben, in Ansehung jener äufsern Bedingungen und Bestandtheile seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit, so wie seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt, sich so zu verhalten, dass dieselben theils in ihrem jedesmaligen Bestande erhalten, theils so viel als möglich erhöht oder erweitert werden. Indessen müssen hier durch die Rücksicht auf die individuale Lage des Menschen und auf die Sittlichkeit überhaupt mancherlei Beschränkungen eintreten, die sich im Allgemeinen nur unbestimmt andeuten lassen.

Anmerkung 1.

Die äufsere Freiheit ist diejenige Unabhängigkeit von Andern, vermöge der man nach eigner Einsicht und Entschliefsung ungehindert leben und handeln kann. Sie wird erhalten oder behauptet, indem man sich willkürlichen Anmaafsungen Andrer über unsre Persönlichkeit widersetzt, und vermehrt oder erweitert, indem man durch Erwerbung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten, so wie eines hinreichenden Einkommens, seine Selbständigkeit in der Welt dergestalt erhöht, dass man fremder Unterstützung immer weniger bedarf und fremder Gnade gar nicht zu leben braucht. Da aber kein Mensch in völliger Unabhängigkeit von Andern leben kann — er müsste sich dann ganz isoliren, was er nicht soll — so erleidet die äufsere Freiheit allemal Beschränkungen, die theils von den natürlichen und positiven Rechtsgesetzen, theils von unsern besondern Bedürfnissen und Verhältnissen zu Andern ausgehen. Das Streben nach äufserer Freiheit soll also nicht blofs nicht in Zügellosigkeit und Frechheit ausarten, sondern auch den jedesmaligen Umständen angemessen sein. Wer z. B. nicht anders leben kann, als dass er in die Dienste eines Andern tritt, der muss so lange seiner äufsern Freiheit entsagen, als er des Lohnes für seine Dienste zu seinem Lebensunterhalte nicht entbehren kann. Und wären die Dienste gar von der Art, dass eine andre physische oder moralische Person (z. B. das Vaterland) darauf gerechte Ansprüche hätte, so würd' er sich

denselben um so weniger entziehen dürfen. Indessen muss doch jedem Menschen ein Theil seiner äußern Freiheit bleiben, weil er sonst Sklav wäre. Er ist es sich also selbst schuldig, wenigstens diesen Theil unverletzt zu bewahren, damit er in jedem Verhältnisse seine persönliche Würde behaupte und nicht zu einem willenlosen Werkzeuge für Andre herabsinke.

Anmerkung 2.

Die äußere Ehre ist die Achtung, in der wir bei Andern vermöge unsres persönlichen Werthes stehen oder doch stehen sollten. Sie ist theils eine natürliche, wieferne jener Werth von uns allein abhangt, und heißt dann auch der gute Name oder die gute Meinung (*bona existimatio*), die Andre, wenn sie von uns urtheilen, nach dem Grundsatze: *Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*, zu äußern haben; theils eine positive, wieferne jener Werth durch unsre Verhältnisse in der Gesellschaft gesetzlich bestimmt ist, und heißt dann auch die Rangehre (I. §. 36. Anm. 3). Da nun von der äußeren Ehre das öffentliche Vertrauen zu uns (der Kredit) und unser Einfluss auf die Gesellschaft abhangt, so darf niemand dagegen gleichgültig sein. Es würde sogar die völlige Gleichgültigkeit gegen Ehre und Schande im Urtheile der Welt über unsre Person und im Benehmen Andrer gegen uns eine niederträchtige Gesinnung verrathen. Also muss es allerdings als eine all-

gemeine Pflicht des Menschen gegen sich selbst angesehen werden, seine äufsere Ehre sowohl zu behaupten oder gegen Angriffe darauf durch Schmähungen und Verleumdungen Andrer zu vertheidigen, als auch durch alle an sich erlaubte Mittel zu erhöhen. Bei der Ausübung dieser Pflicht aber kann es mancherlei Beschränkungen geben, damit die pflichtmäfsige Ehrliebe nicht zur Ehrsucht oder zum Ehrgeitze d. h. zum unbedingten und leidenschaftlichen, folglich übermäfsigen Streben nach äufserer Ehre werde. Wenn z. B. unsre Ehre durch Schmähungen und Verleumdungen Andrer gekränkt ist, es sich aber voraussehen lässt, dass die Nichtigkeit derselben schon von selbst einleuchten, mithin jene Kränkung aufser der vorübergehenden Unlust in uns selbst weiter keinen Erfolg haben werde: so würde die Vernunft unsrerseits vielmehr die Grofsmuth, welche solche Beleidigungen nicht achtet oder höchstens mit Verachtung bestraft, in Anspruch nehmen, auf jeden Fall aber die Aeufserungen gereitzter Empfindlichkeit darüber, wodurch man keinen andern Zweck als den der Rache am Beleidiger erreichte, misbilligen. Denn Rachsucht ist eines vernünftigen Wesens eben so unwürdig als Ehrsucht, Habsucht u. d. g. Das Streben nach Ehrenstellen, Auszeichnungen und Titeln, um an äufserer Ehre zu gewinnen, würde die Vernunft ebenfalls nicht billigen können, wenn es aus blofser Eitelkeit geschähe, und man nicht auf dem Wege des wahren Verdienstes, mithin durch Würdigkeit, sondern

durch Gunst, Bestechung, Ränke und auf andern Schleichwegen dazu zu gelangen suchte. Denn diese Wege sind an sich ehrlos d. h. der innern Ehre widerstreitend, welche immer die Grundlage der äufsern sein soll. Ueberhaupt aber ist es eine sittliche Klugheitsregel, das Streben nach Ehre ebenso wie das Streben nach Reichthum stets im Zügel zu halten. Denn wo diese beiden Arten des Strebens einmal den Charakter der Sucht angenommen haben, da sind sie fortan unaufhaltsam und unersättlich. Ihr Gefolge ist dann Furcht, Angst, Neid, Hass u. d. g. und so stürzen sie den Menschen gewöhnlich in physisches und moralisches Elend zugleich.

Anmerkung. 3.

Der Mensch ist schon von Natur ein geselliges Thier (§. 35. Anm. 1). Aber auch die Vernunft verpflichtet den Menschen zur Geselligkeit, nicht etwa blofs in Bezug auf Andre, sondern auch schon in Bezug auf sich selbst, weil sich die Menschheit in ihm gar nicht anders entwickeln kann als in, mit und durch die Gesellschaft. Der Eremitismus ist also zugleich unnatürlich und pflichtwidrig, sobald er nicht erzwungen ist, wie bei dem auf eine wüste Insel Verschlagnen. Die in der Gesellschaft liegenden Hindernisse der Tugend aber lassen sich wohl beseitigen oder doch überwinden (§. 31. Anm.). Folglich muss es als eine allgemeine Selbpflicht des Menschen angesehn werden, seine geselligen Verbindungen sowohl zu erhalten als auch

möglichst zu erweitern. Was er etwa dadurch an äufserer Freiheit verliert (Anm. 1), das gewinnt er auf der andern Seite, indem er mittels jener Verbindungen auch da wirken kann, wo seine eigne Macht und Weisheit nicht hinreicht. Sein Wirkungskreis verbreitet sich dadurch gleichsam ins Unendliche. Aber auch diese Pflicht erleidet Beschränkungen. Denn einmal kann es gesellige Verbindungen geben, die entweder an sich unerlaubt oder doch in gewissen Hinsichten gefährlich und schädlich sind (Räuber- Kuppler- Spieler- Gesellschaften). Sodann lässt es sich auch denken, dass man sich in zu viele Verbindungen verwickle und dadurch seine Wirksamkeit zu sehr zerstreue. Es entsteht also natürlich die Frage: In welche und wie viele Gesellschaftsverhältnisse darf oder soll der Mensch sich einlassen? Aber auch auf diese Frage lässt sich keine durchaus bestimmte Antwort geben. Sie lässt sich nur dadurch einigermaafsen beantworten, dass man besondre Arten der Gesellschaft ins Auge fasst. Die gemeinste ist die eheliche und häusliche. Ihr verdankt der Mensch sein Dasein. In sie versetzt ihn die Natur gleich bei seinem Eintritt in die Welt der Erscheinungen. Hier hat also die Freiheit keinen Spielraum, weshalb auch der Dünkel wegen angeblich edler Geburt oder wegen Abstammung von sogenannter guter Familie so lächerlich, da hier blofs ein für uns unerforschliches Geschick, welches wir Zufall nennen, waltet. Es ist also wohl ein Glück, von wirklich edlen Eltern geboren zu sein

oder aus einer wahrhaft guten Familie abzustammen, weil diefs so grofsen Einfluss auf unsre ganze, mithin auch die sittliche Bildung hat; aber nur kein Verdienst, auf das man stolz sein dürfte. Vielmehr müsst' es den, dem es zu Theile ward, mit der höchsten Demuth und Bescheidenheit erfüllen, weil es ein reines Geschenk der unverdientesten Gnade ist. Aber der Mensch entwächst nach und nach den Familienbanden, die ihn von Jugend auf umfingen. Er kann dann entweder selbst Stifter einer Familie, Gatte und Vater oder Mutter, Vorsteher einer Hausgenossenschaft werden, oder sein Leben in Ehelosigkeit und klausnerischer Einsamkeit zubringen. Dass das Erste dem Zweiten vorzuziehn, leidet keinen Zweifel. Es ist der höchste Unsinn, eine wahre Empörung gegen die Ordnung Gottes und der Natur, das ehelose und klausnerische Leben für etwas Verdienstliches zu erklären oder gar denen, die sich dem Dienste der Kirche widmen oder nach einer gleichsam übermenschlichen Vollkommenheit streben wollen, zur Pflicht zu machen. Gleichwohl kann man auch nicht sagen, es sei allgemeine Pflicht, in den Stand der Ehe zu treten, Kinder zu zeugen und ein Haus zu machen. Denn nach unsern Gesellschaftsverhältnissen hangt es nicht blofs bei den Weibern, sondern auch bei vielen Männern gar nicht von ihrer Willkür ab, was sie in dieser Beziehung thun oder lassen wollen. Es kann daher unter gegebnen Umständen sogar pflichtwidrig werden, wenn jemand eine eheliche und häusliche Gesell-

schaft begründen wollte, ohne die Subsistenz derselben sichern zu können. Das Gebot: Seid fruchtbar und mehret euch! ist also nur ein bedingtes oder durch Umstände beschränktes Pflichtgebot. — In Ansehung der Bürgergesellschaft ist das Gebot weniger beschränkt. Denn sobald nur eine Menschenmenge als beisammen lebend gedacht wird, ist es sogar Rechtspflicht, eine solche Gesellschaft zu stiften, wenn sie noch nicht vorhanden wäre (I. §. 71). Es ist aber auch Tugendpflicht eines Jeden in Bezug auf sich selbst. Denn der Staat führt den Menschen wenigstens zur äufsern Zucht und Ehrbarkeit und vorbereitet dadurch die sittliche Bildung desselben. Er weist dem Menschen zugleich einen bestimmten Platz zu seiner persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt an und erweitert durch den Bürgerstand seinen Wirkungskreis auf eine Weise, die durch kein andres Gesellschaftsverhältniss ersetzt werden kann. Da wir nun gewöhnlich im Staate selbst geboren werden und es mehr als einen Staat in der Welt gibt, so entsteht natürlich die Frage, ob wir durch jene Pflicht ein für allemal an den angebornen Staat (das natürliche Vater- oder Mutterland) gebunden seien oder nicht. Diese Frage aber kann aus der blofsen Theorie von den Selbpflichten nicht beantwortet werden, sondern hangt auch mit der Theorie von den Gemeinschaftspflichten zusammen; weshalb wir tiefer unten darauf zurückkommen werden. — Wegen der kirchlichen Gesellschaft müssen wir ebenfalls auf eine spätere

Theorie

Theorie (die Religionsphilosophie) verweisen. Denn die ethischen Prinzipien reichen hier nicht aus, ob sie gleich dort vorausgesetzt werden müssen. — Dagegen wollen wir noch eine andre, für unsre Zeiten besonders wichtige, Frage berühren, welche die sogenannten geheimen Gesellschaften betrifft. Kann die Moral den Zutritt zu denselben billigen oder wohl gar empfehlen? oder mit andern Worten: Kann sie jene Gesellschaften ebenfalls zu den äufseren Bedingungen und Bestandtheilen unsrer Vollkommenheit und Glückseligkeit, so wie unsrer persönlichen Wirksamkeit in der Sinnenwelt rechnen? Wir setzen dabei voraus, dass der Zutritt zu solchen Gesellschaften entweder überhaupt oder doch zu gewissen Arten derselben (z. B. zu den freimaurerischen) von Staatswegen erlaubt sei. Denn wäre diefs nicht, so erledigte sich die Frage durch die Pflicht gegen den Staat von selbst. Man könnte dann blofs fragen, ob der Staat befugt sei, geheime Gesellschaften innerhalb seines Gebiets zu verbieten — eine Frage, die uns hier nichts angeht, auch wohl so leicht nicht verneint werden wird, am wenigsten von denen, welche fodern, dass der Staat selbst nicht der Geheimnisskrämerei sich ergebe, sondern von seinem Thun und Lassen öffentliche Rechenschaft ablege. Duldet nun der Staat geheime Gesellschaften in seinem Schoofse, so handelt der, welcher ihnen beitritt, allerdings rechtlich. Aber ob auch durchaus gewissenhaft? das ist eine andre Frage. Geheime Gesellschaften sind unstreitig sol-

che, die entweder ihre Zwecke oder die Mittel zu diesen Zwecken oder beides zugleich vor den Augen aller Ungeweihten verbergen und daher auch dem, welcher zutreten will, erst nach dem Zutritte (*ex post*) und vielleicht auch dann nicht auf einmal, sondern nur allmälig und stufenweise (*gradatim*) bekannt machen. *) Nun liegt doch in dem Zutritte zu einer Gesellschaft die, wenn nicht ausdrückliche, so doch stillschweigende Billigung ihrer Zwecke und Mittel, und die Uebernahme der Verpflichtung, für jene Zwecke durch diese Mittel mitzuwirken. Wie kann sich aber ein gewissenhafter Mann zu so etwas verbindlich machen, da er den eigentlichen Gegenstand seiner Verbindlichkeit gar nicht kennt? Wenn irgendwo, so findet hier die obige Regel: *Quod dubitas, ne feceris!* ihre Anwendung (§. 32. Anm.). Die *reservatio mentalis*, dass man die Güte der Zwecke und Mittel voraussetze, gilt nicht, wie alle solche Vorbehalte. Du sollst erst fragen: Welches sind eure Zwecke und Mittel, damit ich vorher wisse, ob sie gut seien? Du sollst diefs um so mehr fragen, da das geheimnissvolle Dunkel, in welches sich die Gesellschaft hüllt, immer be-

*) Dadurch unterscheidet sich die geheime Gesellschaft von der blofs geschlossenen. Diese mag immerhin ihre Mitglieder wählen und nach gewissen Formen aufnehmen, auch nur die Aufgenommenen zu den Versammlungen lassen; wenn sie aber ihr Thun und Wesen, ihre Zwecke und Mittel, jedem vor dem Beitritt offen darlegt, so ist sie keine geheime Gesellschaft. Sie hat dann keine Mysterien.

denklich ist und den Verdacht rechtfertigt, dass man nicht gleich anfangs das Wahre erfahren, sondern erst durch allerlei Umschweife und Blendwerke bis dahin geführt werden möchte, wo man nicht mehr zurück könnte, wenn man auch wollte, wo man also vielleicht ganz unbekannten Händen als ein blindes Werkzeug ihrer Absichten dienen müsste. Das Einzige, was man etwa noch zur Entschuldigung des Beitritts sagen könnte, wäre das günstige Vorurtheil für eine solche Gesellschaft und der gute Ruf ihrer Glieder. Allein Vorurtheile sind immer trüglich; und wo ist die Gesellschaft, deren sämmtliche Glieder unbescholtne, so unbescholtne Männer wären, dass man ihnen blindlings trauen und folgen dürfte? Eben dieses blindlings Trauen und Folgen ist schon etwas Unwürdiges, dem sich kein durchaus gewissenhafter Mann aussetzen kann. Und wo kommen denn die vielen Spaltungen, Reformen und Systeme selbst in der gepriesensten geheimen Gesellschaft her, wenn nicht schon in dem Geheimen selbst ein Keim des Verderbens läge, wenn das Geheime sich nicht eben sowohl das Böse als das Gute aneignen könnte? Warum tretet ihr also nicht heraus an das helle Licht des Tages, wenn euch ein guter Geist beherrscht, wenn eure Zwecke und Mittel nichts als lautere Güte sind? Licht war ja von jeher Sinnbild des Guten, Dunkel und Finsterniss Symbol des Bösen. Darum ist der offne und redliche Mann schon von Natur aller Geheimnisskrämerei Feind, und darum sagte auch der gröſste

Moralist der Welt: „Lasset euer Licht leuchten „vor den Leuten, dass sie eure guten Werke se„hen!" und: „Man zündet nicht ein Licht an und „setzet es unter einen Scheffel, sondern auf einen „Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hau„se sind." *) — So wenig also das Zutreten zu geheimen Gesellschaften von der strengeren Moral, ohne darum in einen herben Rigorismus zu verfallen, gebilligt werden kann, eben so wenig und fast noch weniger kann sie billigen das beständige Herumtreiben in unsern öffentlichen Thee- Tanz- Spiel- und Fressgesellschaften, in sogenannten Klubs,

*) Man betrachte das hier Gesagte nicht als Angriff auf den Freimaurerorden. Der Verfasser achtet denselben wegen seines ehrwürdigen Alterthums und mehr noch wegen seiner ausgebreiteten Wohlthätigkeit, und hat selbst Freunde unter dessen Mitgliedern. Dennoch ist und bleibt wahr, was der verrufene Sarsena (S. 58) sagt: „Man wird Freimaurer, ehe „man noch weiſs, was Freimaurerei ist. Jeder bringt seine be„sondern Leidenschaften und Begierden mit in die Loge. Je„der ist also geneigt, in dem Verborgnen das zu sehen, was „er am liebsten darin sehen möchte. Jeder bemüht sich, heim„lich Aehnlichkeiten mit seiner Lieblingsidee, Beziehungen auf „seine Wünsche, Gründe für seine Hoffnungen auszuforschen." — Eben so gewiss ist, dass die Meisten in frühern Jahren nur darum in jenen Orden treten, um durch denselben ihr Glück in der Welt zu machen; und wenn sie sich dann, wie gewöhnlich, getäuscht sehen, so werden sie in spätern Jahren laue Brüder, welche die Logen entweder gar nicht mehr oder nur noch aus Gewohnheit und der gesellschaftlichen Unterhaltung wegen besuchen. Vergl. auch den unlängst erschienenen *Mac-Benac*.

Ressourcen, Assembleen, und wie die Mittel, die ohnehin so flüchtige und doch so kostbare Zeit zu vertreiben, weiter heiſsen mögen. Diese Erfindungen des Müſsiggangs und der Langweile sind die wahren Quellen unsres geselligen Verderbens. Sie zerstreuen das Gemüth und lassen es nicht zur Besinnung kommen. Sie vernichten allen häuslichen Sinn, nähren den Geist der Bagatelle, der Intrike, der Frivolität und der Medisance — lauter Tugenden, die wir unsern westlichen Nachbarn verdanken und die wir daher auch nicht einmal recht passend mit echt deutschen Namen bezeichnen können.

§. 45.

Ueberhaupt ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in allen Lagen und Verhältnissen des menschlichen Lebens seine *Menschheit zu bewahren* d. h. die ihm als einem vernünftigen und freien Wesen zukommende Würde nicht zu verleugnen. Er soll daher nicht nur keinem andern Menschen sich sklavisch unterwerfen und um keinen Preis auf sein Menschenrecht verzichten, sondern auch nicht durch Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse und durch Unredlichkeit in seinen Aeuſserungen sich selbst verächtlich machen.

Anmerkung 1.

Da die einzelen Menschen einander an Bildung, Vermögen, Rang und Macht so ungleich sind und diese empirische Ungleichheit nicht aufgehoben werden kann und soll, gleichwohl alle Menschen ursprünglich d. h. in Beziehung auf das, was in ihnen zum Wesen der Menschheit gehört, einander gleich sind und daher jedem die allgemeinen Rechte der Menschheit zukommen (I. §. 102): so soll auch jeder dahin streben, dass er in seinen empirischen Verhältnissen zu andern Menschen seine eigne Menschenwürde unverletzt erhalte. Wie hoch also auch Andre an Bildung, Vermögen, Rang und Macht über ihm stehen mögen, so soll er sich doch keinem auf eine sklavische Weise unterwerfen, keinem eine Verehrung bezeugen, als sei derselbe ein höheres, übermenschliches, gleichsam göttliches Wesen, keinem sich als blofses Werkzeug für dessen Gelüsten hingeben, wie hoch auch der Preis sei, der für solche Selbstentehrung geboten werden möchte. Es gibt nichts Verächtlicheres auf der Welt und zugleich nichts Verderblicheres für den Charakter eines Menschen, als dieses Wegwerfen seiner selbst, dieses Misbrauchenlassen seiner Person für fremde Zwecke, wie man es nicht nur im Grofsen an den Höfen despotischer Regenten, vor denen sich alles wie vor Göttern in den Staub beugt, sondern auch im Kleinen in den Häusern vornehmer und reicher Privatpersonen findet. Wie aber, wenn jemand das Unglück gehabt,

in den wirklichen Sklavenstand zu gerathen und so der fremden Gewalt und Willkür unbedingt hingegeben zu sein? Soll er sich etwa selbst tödten, um den Verlust seiner Freiheit nicht zu überleben? Nach dem Obigen (§. 38) kann diefs die Moral weder fodern noch gutheifsen. Sie fodert vielmehr, dass der Mensch, so lang er sich aus dem Sklavenstande nicht retten kann, auch dieses Unglück standhaft ertrage; sie muss es aber auch gutheifsen, wenn der Mensch die erste beste Gelegenheit ergreift, um sich aus einer seine Menschenwürde so entehrenden Lage zu retten. Sie kann es nicht einmal misbilligen, wenn der Sklav nicht blofs durch Flucht, sondern auch durch Gewalt seine Freiheit wieder zu erlangen sucht. Denn er setzt hier nur der fremden widerrechtlichen Gewalt seine eigne ebendadurch rechtliche Gewalt entgegen. Wir wollen hiemit die empörenden Grausamkeiten nicht vertheidigen, welche zuweilen auf den westindischen Inseln von den schwarzen Sklaven gegen ihre weifsen Herren verübt worden. Denn grausam darf und soll der Mensch in keinem Verhältnisse sein. Wenn aber der Herr das Schwerdt ergreift, um seinen Sklaven zur fortdauernden Sklaverei zu zwingen, so darf dieser sich auch wohl mit dem Schwerdte vertheidigen. Und wenn der Herr in diesem Kampfe bleibt, so büfst er nur die Schuld seiner eignen Ungerechtigkeit. *)

*) Wir Europäer finden es nicht unrecht, wenn die aus unsrer Mitte geraubten Sklaven in Afrika ihre Freiheit auf jede

Anmerkung 2.

Den Geschlechtsgenuss hat der Mensch eben so mit den Thieren gemein, als den Genuss von Speise und Trank. Dieser zweckt auf Erhaltung des Individuums, jener auf Erhaltung der Gattung ab. Wie nun der Mensch sich durch die erste Art des Genusses nicht nur schaden, sondern auch entehren könne, ist bereits oben (§. 39. Anm. 2) gezeigt worden. Beides findet auch in Ansehung der zweiten Statt, und zwar nicht blofs durch Uebermaafs, sondern auch auf andre Weise. Indem das vernunftlose Thier dem bloisen Instinkte folgt, macht es von seinen Geschlechtsgliedern und der ihnen inwohnenden Zeugungskraft immer einen zweckmäfsigen Gebrauch, ohne doch den Naturzweck selbst zu kennen, den es dadurch verwirklicht. Der Mensch aber kennt diesen Zweck und soll daher auch beim Geschlechtsgenusse darauf Rücksicht nehmen. Er soll also nicht nur seine Zeugungskraft nicht verschwenden, weil diefs seine Leibes- und Lebens-

mögliche Art vindiziren. Warum soll es denn unrecht sein, wenn die von uns aus Afrika entführten Sklaven in Amerika ein Gleiches thun? Sind etwa die europäischen Sklaven von Natur besser, als die afrikanischen? Oder haben die Sklaven der Christen weniger Menschenrecht, als die Sklaven der Muselmänner? Sollten wir als Christen nicht vielmehr freiwillig auf das verzichten, worauf die Muselmänner nur gezwungen verzichten, nämlich auf den Sklavendienst unsrer Mitmenschen, die wir doch zu Christen bilden wollen?

kraft überhaupt verzehren würde, sondern sie auch auf die dem allgemeinen Naturzwecke angemessenste und seiner eignen Natur würdigste Weise anwenden. Da nun die Vernunft schon nach dem Rechtsgesetze nur diejenige Form der Geschlechtsvereinigung oder Gattungsverbindung billigen kann, welche Ehe (*matrimonium*) heiſst (I. §. 106): so muss sie um so mehr nach dem Tugendgesetze die Ehe zur Bedingung alles Geschlechtsgenusses machen. Der aufsereheliche Beischlaf ist daher sowohl rechtlich als sittlich unerlaubt. Aber die Vernunft geht in sittlicher Hinsicht noch viel weiter in ihren Foderungen. Sie verbietet alle Unkeuschheit im Geschlechtsgenusse sowohl in als auſser der Ehe, mithin den Geschlechtsgenuss aus bloſser Wollust, es werde nun derselbe auf dem natürlichen und gesetzlichen oder dem ungesetzlichen und unnatürlichen Wege gesucht. Sie verdammt daher alle Hurerei und alle sogenannten heimlichen oder stummen Sünden (Onanie, Päderastie, Sodomie) als etwas den Menschen im höchsten Grade Entehrendes. Sie fodert dagegen die Tugend der Keuschheit, Schaamhaftigkeit und Züchtigkeit, nicht nur im Verhalten, sondern auch in der Rede und in der Gesinnung. Die letzte ist hier die Hauptsache. Denn wer sein Gemüth nicht rein erhält von wollüstigen Vorstellungen, wer mit Vergnügen unzüchtige Bilder innerlich (mittels der Phantasie) oder äuſserlich (in Gemälden und Lebensszenen) betrachtet, der wird auch bald an unzüchtigen Reden und Handlun-

gen (*obscoena dicta et facta*) Gefallen finden. Es ist also auch Pflicht, in den Aeusserungen über das Geschlechtsverhältniss, wo sie nicht umgangen werden können, eine zarte Scheu zu beobachten, den Körper und vornehmlich die auf das Geschlecht bezüglichen Theile desselben anständig zu verhüllen und sich der öfteren Berührungen dieser Theile, so wie aller dieselben erregenden Reizmittel (der sogegenannten Stimulanzen) zu enthalten. Das Hingeben seines Körpers zum Geschlechtsgenusse für Andre aber um bloſsen Gewinns willen (*corpore quaestum facere*) ist das Schändlichste, was man sich denken kann, und bezeichnet besonders beim weiblichen Geschlechte, das seine Würde nur durch die höchste Sittsamkeit im Umgange mit dem männlichen behaupten kann, den tiefsten Grad der Verworfenheit, von welchem kaum die Rückkehr zur Tugend möglich ist. *)

*) Was soll man nun von unsern Staaten denken, die solche Verworfenheit nicht nur insgeheim dulden, sondern auch öffentlich begünstigen, ja privilegiren? Und dieſs sind christliche Staaten, die einen heiligen Bund unter sich geschlossen haben! — Aber es gibt so viele Menschen unter uns, die nicht heirathen können und doch auch den Naturtrieb befriedigen wollen. Herrliche Entschuldigung! Haltet nicht so viel Soldaten, macht den Menschen das Leben und Fortkommen in der Welt nicht so schwer durch unerschwingliche Abgaben und Verkümmerung aller Nahrungszweige, und ihr werdet ebensowenig Buhlhäuser (Bordelle) als Findelhäuser brauchen.

Anmerkung 3.

Da die Rede dem Menschen als ein Vorzug vor dem vernunftlosen Thiere gegeben, indem sie ein Ausfluss seiner Vernunft ist — weshalb auch im Griechischen λογος sowohl Vernunft als Sprache bedeutet und im Lateinischen *ratio* und *oratio* ,so nahe verwandt sind — so entehrt sich der Mensch selbst durch Unredlichkeit in seinen Aeuſserungen, er mag nun dabei die Absicht haben, Andern zu schaden, oder nicht. Schon die bloſse Verstellung in Geberden und Mienen ist seiner unwürdig, weil sie seinem Charakter eine Zweideutigkeit gibt, die mit reiner Liebe zur Wahrheit und Tugend nicht bestehen kann. Daher macht sich der Mensch durch Falschheit, Lügenhaftigkeit, Doppelzüngigkeit, Heuchelei, Prahlerei, Aufschneiderei, Windbeutelei, Ränkemacherei u. d. g. verächtlich. Er würdigt sich gleichsam zu einer Maschine herab, deren Inneres mit dem Aeuſsern in Disharmonie steht. Folglich ist der Mensch zur Redlichkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit nicht bloſs gegen Andre, sondern auch gegen sich selbst verpflichtet. Indessen lässt sich freilich der Umfang dieser Verpflichtung aus der Theorie der Selbpflichten allein nicht vollständig beurtheilen, weil es Fälle geben kann, wo die Pflichten gegen Andre uns eine gewisse Zurückhaltung in unsern Aeuſserungen auflegen. Wir werden daher im folgenden Hauptstücke auf diesen Gegenstand zurükkommen.

Der angewandten ethischen Elementarlehre zweites Hauptstück.

Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§. 46.

Alles, was aus Achtung für die Menschenwürde in fremden Subjekten gethan oder unterlassen werden soll, oder jede (positive oder negative) Handlung, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung von einer andern Person, als einem sinnlich-vernünftigen Wesen, das den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst hat, wird unter dem allgemeinen Titel einer menschlichen Gemeinschaftspflicht befasst. Die Quelle aller besondern hieher gehörigen Pflichten ist also nicht die pathologische, sondern die praktische Menschenliebe (§. 35).

Anmerkung 1.

Von den Handlungen, die bloſs aus der pathologischen Menschenliebe entspringen, gilt dasselbe, was oben (§. 35. Anm.) von den aus der pathologi-

schen Selbliebe hervorgehenden Handlungen bemerkt worden. Sie haben, wenn sie auch nicht an sich pflichtwidrig sind, doch keinen echtsittlichen Werth, werden aber gar oft dem Gesetze widerstreiten, da jene Menschenliebe, sie mag instinktartig oder reflektirend wirken, immer auf gewisse Personen beschränkt und daher eine parteiische Vorliebe für diese bestimmten Subjekte ist (z. B. für Personen des andern Geschlechts, die uns vorzüglich gefallen, für Personen, von denen wir besondre Vortheile erwarten, u. d. g.). Daher werden wir durch die pathologische Menschenliebe, als eine individuale oder partikulare, leicht zur Ungerechtigkeit oder Lieblosigkeit gegen die, welche davon ausgeschlossen, verleitet, wenn nicht die praktische Menschenliebe, als eine allgemeine, in jedem Menschen uns einen Gegenstand unsers Wohlwollens erblicken lässt. Auch verbindet sich die bloſs pathologische Menschenliebe gewöhnlich mit der pathologischen Selbliebe und verstärkt dann alle die sittlichen Fehler, die aus dieser entspringen, wenn sie nicht durch Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns und Andern) gezügelt wird (§. 35. Anm.). Oder wenn die sympathetischen Neigungen vermöge des besondern Naturells in einem Subjekte das Uebergewicht über die egoistischen Triebe haben, so kann die bloſs pathologische Menschenliebe leicht in eine Art von Schwärmerei (*philanthropia fanatica*) ausarten, so dass man aus Gütigkeit gegen Andre vergisst, was man ihnen und sich selbst gerechter Weise

schuldig ist. Auf diese Art ist mancher Schwärmer zum Verfolger worden, indem er seine (wie er glaubte) unglücklichen Nebenmenschen mit Gewalt, obwohl aus lauter Liebe, wenn nicht zeitlich, so doch ewig glücklich machen wollte. Endlich würde mit der bloſs pathologischen Menschenliebe die Feindesliebe sich kaum oder gar nicht vertragen, während sie mit der praktischen sich leicht und nothwendig verbindet, ohne doch der Freundesliebe den geringsten Abbruch zu thun, wie sich in der Folge zeigen wird. — Wenn nun die Menschenliebe dieses sittliche Gepräge angenommen, so entspringt aus ihr unmittelbar die Tugend der Menschenschäzzung, durch welche die Achtung gegen die Menschenwürde, deren wir uns selbst bewusst, auf andre Subjekte auſser dem Ich, die sich durch Gestalt und Wirksamkeit als Menschen ankündigen, thätig bezogen wird. Hierin besteht auch der wahre Charakter der Menschlichkeit oder Humanität als einer geselligen Tugend. Humanität bedeutet nämlich theils die Menschheit selbst oder den Inbegriff alles dessen, was zur menschlichen Natur gehört, vornehmlich aber dessen, was den Menschen vor den übrigen Thieren auszeichnet, theils eine dem sittlich gebildeten Menschen eigenthümliche gesellige Tugend, die man im Deutschen nicht unschicklich Menschlichkeit nennt. Sie besteht nämlich darin, dass unser ganzes Betragen gegen Andre ein lebendiger Ausdruck der Achtung gegen den Menschen als Menschen und des brüderlichen

Antheils ist, den wir an den Angelegenheiten der Menschheit im Ganzen und im Einzelen nehmen, nach dem Grundsatze: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.* *) In diesem Sinne befasst die Menschlichkeit oder Humanität alle übrigen geselligen Tugenden der Freundlichkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Sanftmuth, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit u. s. w., und gibt ihnen erst einen sittlichen Werth. Denn wenn man innerlich keine Achtung gegen den Menschen als Menschen hegt und keinen herzlichen Antheil am Wohl und Wehe Andrer nimmt, so mag man noch so freundlich und höflich, noch so verträglich und sanftmüthig, noch so gefällig und dienstfertig sein; es ist doch alles diefs nur äufsere Maske und Sitte. Man will sich dann nur beliebt machen, Andre für sich gewinnen, oder vermeiden, was ihnen in un-

*) Dieser Grundsatz ist freilich zweideutig. Man könnte ihn auch zur Entschuldigung gewisser Fehler brauchen, weil das Menschliche (*humanum*) sich auch dadurch äufsern kann. Daher sagt man: Irren ist menschlich (*errare humanum est*), und versteht unter Menschlichkeiten zuweilen auch menschliche Schwachheiten, von denen niemand frei. Wir nehmen aber hier den Grundsatz in seiner ursprünglichen Bedeutung beim Terenz (*heaut.* I, 1. 25), wie ihn auch Cicero (*de legg.* I, 12. *de off.* I, 9), Seneca (*ep.* 95) und Augustin (*ep.* 51) verstehen. Ebendarum nehmen wir auch hier das Wort Menschlichkeit in seiner edlern Bedeutung, wo es dem lateinischen *humanitas* entspricht und ein menschenwürdiges Betragen im Umgange mit Andern anzeigt.

sern Mienen, Reden und Handlungen misfällig und anstöſsig sein, was sie zur Störung unsrer Behaglichkeit reitzen könnte. Diese (falsche oder unechte) Humanität ist freilich nichts werth; aber die vorhin beschriebne (wahre oder echte) wollen wir doch ja nicht aus dem Verzeichnisse der Tugenden streichen! — Wie nun der Menschenschätzung die Menschenverachtung, so steht der Menschlichkeit oder Humanität die Unmenschlichkeit oder Inhumanität entgegen, welche im höhern Grade auch Brutalität heiſst. *) Die erste äuſsert sich durch ein verächtliches, die zweite durch ein feindseliges Betragen gegen Andre. Wiewohl nun mancher Mensch in Bezug auf seine Individualität unsrer Achtung und Liebe unwürdig sein kann, so bleibt er doch als Mensch d. h. in Bezug auf die in ihm wohnende Menschheit überhaupt immer noch ein Gegenstand unsrer Achtung und Liebe. Es kann daher niemand, wie hoch er auch stehe oder Andre an Vollkommenheit übertreffe, sich für berechtigt halten, Andre schlechthin zu verachten oder gar zu hassen. Am wenigsten darf sich diese verächtliche oder feindselige Gesinnung auf die ganze Menschheit beziehn. Denn diese ist immer besser und von höherem

*) Brutalität ist also etwas andres als Bestialität (§. 39. Anm. 2). Durch diese macht der Mensch sich selbst zum Viehe (*bestia*); durch jene handelt der Mensch gegen den Menschen wie ein vernunftloses Thier (*brutum*) gegen das andre, nach dem Sprichworte: *Homo homini lupus.*

höherem Werthe, als wir selbst (das liebwertheste Ich). Menschenhass (*misanthropia*) ist daher ein sehr grober sittlicher Fehler. Denn wie vieles Unrecht uns auch von Andern zugefügt worden, so ist es doch ein noch weit gröſseres Unrecht, um Einiger willen, die uns beleidigt haben, alle Uebrigen mit zu hassen, gleich als wenn das ganze Menschengeschlecht aus lauter Bösewichtern bestände. Es ist auch ein eitles Vorgeben, wenn der Misanthrop sagt, er sei nur der Menschen Feind, aber der Menschheit Freund. Denn wer alle Menschen hasst, kann die Menschheit nicht lieben; und weil er sie für unverbesserlich hält, so kann er auch nichts zu ihrer Verbesserung thun. Indessen hat der Menschenhass oft auch seinen Grund in körperlichen Umständen. Ein melancholisches Temperament oder eine hopochondrische Disposizion können den Menschen so mistrauisch machen, dass er in jedem andern Menschen einen Feind seiner Ruhe und Zufriedenheit erblickt. Von dieser Art war die Misanthropie des unglücklichen Rousseau in seinen spätern Lebensjahren, den man daher mehr bedauern als verdammen sollte.

Anmerkung. 2.

Wieferne die praktische oder allgemeine Menschenliebe uns in jedem Menschen einen Gegenstand unsres Wohlwollens erblicken lässt, und also jedem gleichsam annähert, insoferne heiſst sie auch die Nächstenliebe (*amor erga proximum*). Das

christliche Gebot (Matth. 22, 39): Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst! — ist also im Grunde einerlei mit dem: Achte die Menschheit in andern Subjekten sowohl als in dir selbst! Denn diese Achtung kann nicht ohne einen gewissen Grad der Liebe bestehn, obwohl die Liebe gegen einzele Menschen intensiv sehr verschieden sein kann und muss, weil uns der Eine näher steht als der Andre. *) — Wenn ferner die Schrift sagt (Tob. 4, 16): Was du nicht willst, dass man dir thue, das thue einem Andern auch nicht! — oder positiv ausgedrückt (Matth. 7, 12): Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch! — so ist diefs eine populare, gleichsam sprichwörtliche Formel, im Sinne der alten Gnomen, die nur im Allgemeinen die Wechselseitigkeit der achtungs- und liebevollen Gesinnung andeutet, von welcher jeder gegen den Andern durchdrungen sein soll. In einzelen Fällen aber ist es weder möglich noch pflichtmäfsig, jemanden gerade so (positiv oder negativ) zu behandeln, wie man von Andern behandelt sein möchte. Der Vater z. B., der sein Kind wegen eines Fehlers züchtigt, kann nicht wollen, dass dieses ihn, wenn er fehlt, ebenfalls züchtige, oder die Züchtigung darum unterlassen, weil er von

*) Der deutsche Ausdruck Liebe des Nächsten ist daher nicht ganz passend. Im Griechischen heifst es blofs: Αγαπησεις τον πλησιον σε = *amabis propinquum tuum*, nicht *proximum*. Jeder Mensch ist uns wohl nahe, weil er einerlei Wesen mit uns hat oder unsers Gleichen ist, aber nicht der Nächste.

seinem Kinde nicht eben so behandelt sein will und wollen kann, wenn er selbst fehlt.

§. 47.

Da der Mensch schon vermöge des Rechtsgesetzes Pflichten gegen andre Menschen zu beobachten hat, so nimmt die Tugendlehre zuvörderst alle Rechtspflichten in ihren besondern Schutz und ertheilt ihnen vermöge des Tugendgesetzes eine höhere Weihe, indem sie gebietet, das Recht unter den Menschen heilig zu halten und daher jene Pflichten nicht um des mit ihnen verbundnen Zwanges, sondern um des Gewissens willen, mithin aus Achtung gegen das Gesetz der Vernunft zu beobachten. Zugleich aber fodert sie in der Geltendmachung unsers Rechts gegen Andre eine gewisse Billigkeit zur Milderung des strengen Rechts, damit daraus kein moralisches Unrecht werde.

Anmerkung.

Das Recht ist die unumgänglich nothwendige Bedingung des vernunftmäſsigen Beisammenlebens der Menschen, die Grundlage ihres ganzen, sowohl physischen als moralischen, Wohlseins, ihrer Glück-

seligkeit und Vollkommenheit, wie schon die gesammte Rechtslehre erwiesen hat. Der Mensch kann daher vernünftiger Weise gar nicht anders leben wollen, als unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes. Da ihm nun dieses Pflichten auflegt in Bezug auf die Rechte, die es Andern ertheilt, so würde er sich selbst widersprechen, wenn er seine Rechte von Andern respektirt wissen wollte, ohne die Rechte Andrer zu respektiren d. h. ohne seine Rechtspflichten gegen Andre auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Die Maxime, fremdes Recht zu verletzen oder die Rechtspflichten gegen Andre nicht zu erfüllen, wenn es ungestraft geschehen kann, lässt sich also unmöglich als allgemeines Gesetz denken. Ebendarum ist das erste Pflichtgebot der Tugendlehre in Bezug auf andre Menschen: Achte fremdes Recht, aber nicht aus Zwang, nicht aus Furcht vor der Strafe, womit der äufsere Gesetzgeber jede Rechtsverletzung bedroht, sondern freiwillig, aus Gewissenhaftigkeit d. h. aus Achtung gegen die Vernunft und die Würde, die allen Menschen als vernünftigen Wesen zukommt! Hieraus erwächst der ethische Begriff der Gerechtigkeit (*justitia moralis*) gegen Andre, als einer Tugend, vermöge der wir uns jedes Angriffs auf das Leben, die Freiheit und das Eigenthum Andrer, also jeder Gewaltthätigkeit gegen Andre, sie geshehe offen oder geheim und habe Namen, wie sie wolle (Mord, Raub, Diebstahl, Betrügerei, Ehrenschändung u. d. g.) enthalten und also auch jedes in sich selbst recht-

mäſsige Versprechen mit Treue erfüllen, alles dieſs aber darum thun, weil wir es für unsre Schuldigkeit anerkennen und das Gegentheil als etwas sittlich Böses verabscheuen. Da es nun aber der Fall sein kann, dass Andre nicht auf gleiche Weise gegen uns gesinnt seien, dass sie sich Eingriffe in unsre Rechte erlauben oder ihre Rechtspflichten gegen uns nicht erfüllen wollen, vielleicht auch nicht in dem Maaſse und in der Art können, wie wir zu fodern befugt sind: so fragt sich, wie wir uns dabei zu verhalten haben. Dass wir in allen Fällen schlechthin unser Recht aufgeben sollen, kann die Moral nicht verlangen. Denn da widerspräche sich die Vernunft selbst in ihrer Gesetzgebung, indem sie uns durch das Rechtsgesetz Rechte gäbe und durch das Tugendgesetz wieder nähme. Sie muss uns also auch in ethischer Hinsicht gestatten, unser Recht zu vertheidigen entweder durch eigne Kraft, wo wir keinen äuſsern Richter ansprechen können, oder durch diesen, wo ein solcher gegeben ist und wirksam sein kann. Aber sie gebietet zugleich, dabei mit Mäſsigung und Schonung zu Werke zu gehn. Sie fodert also zuerst Billigkeit (*aequitas*) in der Ausübung unsers Rechts überhaupt, so dass wir vom strengen Rechte nachlassen, wenn wir dadurch in den Augen der Vernunft als hart, lieblos, grausam, mithin als unmenschlich erscheinen würden, wenn also das strenge Recht (*summum jus*) durch schonungslose Ausübung zum sittlichen Unrecht (*injuria ethica*) d. h. zur Unbil-

ligkeit (*iniquitas*) werden könnte. Sie muss es aber freilich unsrem Gewissen überlassen, zu bestimmen, wenn, wiefern und in welchem Maafse wir billig sein sollen, vorausgesetzt, dass nicht etwa ein äufserer Richter durch das positive Gesetz befugt ist, über unsre Ansprüche nach Billigkeit zu entscheiden, wo wir uns seinem Urtheile um so bereitwilliger zu unterwerfen haben, je mehr er die Vermuthung der Unparteilichkeit für sich hat (I. §. 22. Anm. 1). Sodann empfiehlt uns die Moral die sittliche Klugheitsregel, es sei besser Unrecht leiden, als Unrecht thun. *) Wo wir also von unsrem Rechte nicht fest überzeugt sind oder durch das Verfahren Andrer nicht zu sehr an Leib und Gut gefährdet werden, da ist es immer rathsam, nachzugeben oder ein kleineres Unrecht über sich ergehn zu lassen, um nicht in Gefahr zu kommen, ein noch gröfseres zu thun. Darum soll man auch nicht über jeden unbedeutenden Rechtshandel vor dem äufsern Richter hadern, sondern sich lieber mit

*) *Miserius est nocere, quam laedi*, sagt umgekehrt Seneca (*ep.* 95). Auch Aristoteles (am Ende des 5. B. seiner Ethik) empfiehlt jene Regel gegen die Sophisten, welche das Unrecht-leiden für das gröfsere Uebel erklärten. In manchen Fällen kann allerdings das Unrecht-leiden ein so grofses Uebel sein, dass man demselben aus allen Kräften widerstehen muss. Dann ist aber auch dieser Widerstand kein Unrecht-thun. Nur lassen sich jene Fälle nach keiner allgemeinen Regel bestimmen. Das Gewissen muss wieder im Einzelen entscheiden, was eben zu thun oder zu lassen.

dem Gegner in der Güte vertragen, indem die Prozessirsucht allemal ein eigensinniges und störrisches Gemüth beweist, das nichts von Billigkeit wissen will und seine Meinung immer für die einzig richtige hält, ungeachtet man doch gerade bei seinen Rechtshändeln aus Parteilichkeit so leicht irren kann.

§. 48.

In Ansehung des leiblichen Lebens und der Gesundheit Andrer legt uns demnach die Tugendlehre nicht bloſs die Pflicht auf, uns jeder vorsätzlichen Tödtung andrer Menschen, sie geschehe direkt oder indirekt, und jeder absichtlichen Verletzung ihres Körpers in Bezug auf die Integrität seiner Theile und deren natürliche Verrichtungen zu enthalten, sondern auch die Pflicht für die Erhaltung Andrer durch Rettung derselben aus unmittelbaren oder mittelbaren Lebensgefahren zu sorgen.

Anmerkung. 1.

Die vorsätzliche Tödtung eines Menschen geschieht direkt, wenn man es selbst und unmittelbar thut, indirekt, wenn man es entweder durch Andre (gedungene Mörder, Banditen) thut oder wenn man jemanden absichtlich in augenscheinliche Lebensge-

fahr versetzt (wie David den Urias). Da diefs schon rechtlich unerlaubt ist, so ist es um so mehr auch sittlich verboten. Da aber die Tödtung eines Menschen auch nothwendige Folge der Selbvertheidigung einzeler Personen (wenn jemand mörderisch angefallen wird) oder ganzer Staaten (im Kriege gegen den Feind oder im Frieden gegen Verbrecher, welche Todesstrafe verdient haben) sein kann: so muss die Vernunft in diesen Fällen die Tödtung für zulässig erklären, weil sie die Selbvertheidigung zur Pflicht macht (§. 38. Anm. 4. Nr. 2). Wenn indessen der sich selbst Vertheidigende im Stande wäre, sein Leben zu schützen, ohne das des Gegners zu vernichten (z. B. durch blofse Entwaffnung des Gegners), so würde diese Mäfsigung in der erlaubten Selbvertheidigung (*moderamen inculpatae tutelae*) allerdings Pflicht sein, wenn nicht andre Gründe (z. B die Besorgniss, dass der Gegner seinen mörderischen Angriff auf uns oder Andre wiederhole, wenn ihm das Leben geschenkt werde) uns bestimmten, vom strengen Rechte Gebrauch zu machen. Darum ist auch im Kriege, wo der ganze Staat als moralische Person sich selbst vertheidigt und der einzele Krieger theils als Glied des Staatskörpers theils als Beauftragter des Staats im Kampfe auf Tod und Leben mit andern Menschen begriffen ist, der sich ergebende Feind als Gefangener nicht zu tödten, aufser wenn er nach erhaltenem Pardon und ohne vorhergegangene Auswechselung die Waffen wieder ergreift. In Ansehung der Todesstrafen

aber, durch welche sich der Staat gegen einzele Verbrecher vertheidigt, ist es lediglich Sache des Staats zu beurtheilen, ob und wann dieselben gesetzlich zu verfugen. Der Richter, der sie nach dem Gesetze zuerkennt, und der Vollstrecker des Todesurtheils (der Nach- oder Scharfrichter) haben keine Schuld, wenn das Gesetz Verbrechen mit dem Tode bestraft, denen diese Strafe nicht angemessen (I. §. 81. Anm. 2). — Alles diefs gilt auch von absichtlichen Verletzungen eines fremden menschlichen Körpers, wodurch die Integrität seiner Theile und Funkzionen aufgehoben wird. Wenn sie nicht entweder zur Selbvertheidigung des Verletzenden (wie im Kriege) oder zur Erhaltung des verletzten Körpers im Ganzen (wie bei chirurgischen Operazionen) geschehen, so sind sie widerrechtlich und darum auch unsittlich. Besonders gilt diefs von derjenigen Verstümmelung des menschlichen Körpers, welche Verschneidung (*castratio*) heifst, sie geschehe nun um des Gesanges willen, wie bei den italienischen Kastraten, oder um der Bewachung der Frauen willen, wie bei den orientalischen Eunuchen, oder um der Wollust willen, wie einst bei den verschnittenen Jungfrauen der Lydier, oder aus Rache, wie beim Abälard. Denn da von der Integrität der menschlichen Geschlechtstheile und ihrer naturgemäfsen Funkzion selbst die Erhaltung der Menschengattung abhangt, so ist jene Verstümmelung mittelbar sogar ein Verbrechen gegen das ganze Menschengeschlecht, und es kann daher selbst der zufällige

Misbrauch, den jemand von seinen Geschlechtstheilen macht, vernünftiger Weise nicht durch eine solche Verstümmelung seines Körpers bestraft werden. *)

Anmerkung 2.

Zur positiven Sorge für das Leben und die Gesundheit Andrer gehört nicht bloſs die Rettung derselben aus unmittelbaren Lebensgefahren, sondern auch die Verhütung des Selbmordes, die Bemühung Scheintodte ins Leben zurückzurufen, das nicht zu frühe Beerdigen der Todten überhaupt, das Beerdigen derselben an Orten, wo deren Ausdünstungen den Lebenden nicht schaden können, die Pflege der Kranken, die Verhütung der Ansteckung oder, wenn diese anders nicht ganz verhütet werden kann, die Einimpfung solcher ansteckenden Krankheiten, von welchen die Erfahrung gelehrt hat, dass sie durch die Einimpfung einen mildern Charakter annehmen

*) Verstümmelungen des menschlichen Körpers (wohin auch das Brandmarken gehört) sind überhaupt keine zulässigen Strafen, weil sie die Menschheit selbst im Verbrecher schänden. Wenn daher einige Kriminalisten nach dem Grundsatze: *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem* — vorgeschlagen, die Nothzucht mit der Verschneidung zu bestrafen, so ist dieſs nichts als Barbarei, deren kein gebildeter Staat sich schuldig machen darf. Wird aber der Nothzüchtiger von der Person, die er misbrauchen will, an seinen Geschlechtstheilen verletzt, indem jene für ihre eigne Unverletztheit kämpft, so ist dieſs bloſs als gerechte Selbvertheidigung anzusehn.

und nicht mehr lebensgefährlich sind. Diefs gilt besonders von den Kinderblattern, gegen welche die Natur uns in den sogenannten Kuhpocken (*vaccine*) ein so gefahrloses Präservativmittel gezeigt hat, dass es in der That pflichtwidrig sein würde, keinen Gebrauch davon zu machen Der Einwurf, man dürfe niemanden künstlich und wirklich krank machen, um ihn vor einer natürlichen aber doch nur möglichen Krankheit zu bewahren, ist völlig unbedeutend. Denn die künstliche Krankheit, welche durch die Impfung entsteht, ist ja im Grunde auch eine natürliche, nur unter wohlthätiger Leitung der Kunst entstehende Krankheit, und im Verhältnisse zu den sogenannten natürlichen Blattern kaum für eine Krankheit zu achten. Dass aber jemand auch ohne Impfung von den natürlichen Blattern frei bleiben oder, wenn er sie bekommt, ganz glücklich, selbst ohne Entstellung seines Körpers, durchkommen werde, ist eine ganz auf's Ungewisse gestellte, mithin unvernünftige Hoffnung. So lange daher kein besseres Mittel erfunden, um Kinder und Erwachsene vor der Ansteckung von der höchst gefährlichen Blatternkrankheit zu bewahren, ist es Pflicht, jenes Mittel anzuwenden, selbst wenn die gänzliche Gefahrlosigkeit oder die allseitige Wirksamkeit desselben noch nicht völlig erwiesen wäre. Denn der Beweis kann hier nur durch empirische Indukzion geführt werden und diese gewährt freilich nie strenge Gewissheit, sondern blofse Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 167). Wo aber die Wahrscheinlich-

keit durch Tausende von Fällen einen so hohen Grad erreicht hat, wie hier, da kann man sie der Gewissheit beinahe gleichschätzen. Und da wir nicht nur in andern Krankheitsfällen, sondern auch in den meisten übrigen Angelegenheiten des menschlichen Lebens uns mit der Wahrscheinlichkeit (oft sogar mit einer weit geringern) begnügen müssen, um unser Verhalten danach einzurichten, so wär' es ganz vernunftlos, gerade in diesem einzigen Falle absolute Gewissheit zu fodern. *)

§. 49.

In Ansehung des **Eigenthums** ist es nicht nur Pflicht, sich aller Eingriffe in fremdes Eigenthum durch Gewalt oder List und aller Störungen eines zweckmäſsigen Gebrauchs desselben zu enthalten, sondern auch von unsrem Eigenthume Andern, die einer solchen Unterstüzung bedürftig und würdig sind, mitzutheilen und überhaupt

*) Das Gegenargument, dass man durch die Impfuug in Gottes Rechte greife, ist so absurd, dass es kaum Erwähnung verdient. Man dürfte ja dann gar kein Heilmittel, keine Quarantäne-Anstalten, keine Blitzableiter, keine Feuerspritzen (wenigstens nicht bei einem vom Blitz entzündeten Hause) u. d. g. brauchen — man dürfte sich überhaupt nicht gegen die Natur wehren, weil die Natur unter Gottes Herrschaft steht. Der Glaube und die Unthätigkeit der Türken bei der Pest wäre sonach recht vernünftig.

das Wohlsein Andrer, soweit es von unsrer Mitwirkung abhangt, thätig zu befödern. Dieser **Wohlthätigkeit** einerseits soll aber auch die **Dankbarkeit** andrerseits entsprechen.

Anmerkung 1.

Dass die gröberen Verletzungen des Eigenthums durch Raub und Betrug aus Habsucht und Eigennutz, oder durch gewaltsame Vernichtung und Verschlechterung desselben aus Muthwillen und Rache pflichtwidrig seien, leidet keinen Zweifel. Denn ob es gleich Völker gegeben, bei welchen das Stehlen oder listige Entwenden fremder Sachen für nicht oder minder strafbar galt, als das Rauben oder gewaltsame Entreifsen derselben — wogegen dieses wiederum bei den edlen Rittern des Mittelalters eine Zeit lang als ein ehrsames Handwerk galt — so kann doch die Vernunft weder das Eine noch das Andre billigen, man mag die Sache aus dem rechtlichen oder dem tugendlichen Gesichtspunkte betrachten. Die Gesinnungen, die bei dergleichen Handlungen zum Grunde liegen, sind durchaus selbstisch und können nicht mit der praktischen Menschenliebe bestehn, sind folglich schon an sich verwerflich, wenn auch der Schade, der daraus für den Andern erwächst, nicht in Anschlag gebracht würde oder in einem bestimmten Falle nur unbedeutend wäre. Aber auch die blofse Vorenthaltung

des fremden Eigenthums oder eines wohlverdienten Lohns, die Nichtbezahlung einer gültigen Schuld oder gar das leichtsinnige Schuldenmachen, die Verweigerung der Herausgabe eines anvertrauten Gutes oder gar die Ableugnung desselben, wodurch Treue und Glaube unter den Menschen vernichtet wird, so wie jede Verhinderung Andrer an der zweckmäſsigen Benutzung ihres Eigenthums und jede Störung ihres Gewerbfleiſses sind Handlungen, die mit der Gewissenhaftigkeit als dem Grundzug eines tugendhaften Charakters unvereinbar sind. Die Tugendlehre fodert aber noch weit mehr, als dass wir gerecht gegen Andre in Bezug auf ihr Eigenthum seien. Wir sollen auch gütig gegen sie im Gebrauche unsers eignen Besitzthums sein. Hieraus entwickelt sich der Begriff der Wohlthätigkeit (*beneficentia*), der aber theils weiter theils enger gefasst werden kann. Im weitern Sinne ist Wohlthätigkeit überhaupt die thätige Befödrung fremden Wohlseins oder fremder Vollkommenheit und Glückseligkeit, weil nämlich das Wohlsein nicht bloſs als physisches, sondern auch als moralisches gedacht werden kann. Da nun jene Befödrung theils durch Mittheilung von unsrem Vermögen, theils durch persönliche Dienstleistungen, theils durch freiwillige Beschränkung unsres Freiheitsgebrauchs d. h. durch Nachlassung vom strengen Rechte geschehen kann: so erscheint die Wohlthätigkeit in der ersten Hinsicht als Mildthätigkeit (*munificentia*), welche im höhern Grade auch Frei-

gebigkeit (*liberalitas*) heiſst, in der zweiten als Dienstfertigkeit oder Gefälligkeit (*officiositas*), in der dritten als Billigkeit, Nachsicht oder Nachgiebigkeit (*aequitas*, *indulgentia*). Die Mildthätigkeit nun ist das, was man im engern Sinne Wohlthätigkeit nennt. Durch sie soll die natürliche Ungleichheit des Vermögens gleichsam sittlich wieder ausgeglichen werden. Sie ist daher vorzugsweise Pflicht des Mehrhabenden gegen den Minderhabenden, des Reichen gegen den Armen.

Anmerkung 2.

Der Wohlthätigkeit (sowohl im weitern als engern Sinne) sind theils natürliche theils sittliche Schranken gesetzt. Natürliche, durch die Einsicht und Kraft des Wohlthätigen; denn er kennt weder alle Hülfsbedürftigen, noch kann er allen helfen. Sittliche, durch anderweite Pflichten gegen sich selbst und Andre; denn es wäre unrecht, wenn er durch rücksichtlose Wohlthätigkeit sich und die Seinigen in Noth und Elend, Hunger und Kummer stürzen wollte, so dass nicht nur die Quelle seiner Wohlthätigkeit erschöpft, sondern auch die Zahl der Hülfsbedürftigen oder der Gegenstände der Wohlthätigkeit vermehrt würde. Hieraus geht also von selbst hervor, dass man nicht gegen Alle auf gleiche Weise und im gleichen Maaſse wohlthätig sein, sondern in Ansehung der Objekte oder Subjekte sowohl als der Art und des Grades der Wohlthätigkeit eine vernünftige und un-

parteiische Wahl treffen solle. Hier lassen sich aber wieder keine bestimmten, für alle Falle ausreichenden Regeln geben, sondern man muss es der Gewissenhaftigkeit eines Jeden überlassen, nach den jedesmal vorliegenden Umständen das Rechte zu treffen. Im Allgemeinen gilt freilich die Regel, dass man auf Bedürfniss und Würdigkeit sehen solle. Denn es wäre unkluge und selbst pflichtwidrige Verschwendung der Wohlthaten, wenn man sie Unbedürftigen und Unwürdigen erweisen und ebendadurch den Bedürftigen und Würdigen entziehen wollte. Aber Bedürfniss und Würdigkeit sind oft nicht leicht zu beurtheilen, lassen verschiedne Grade zu, und finden häufig im umgekehrten Verhältnisse statt. Welches von beiden geht dann vor? Die Würdigkeit steht freilich an sich höher. Aber das Bedürfniss kann dagegen so dringend sein, dass es grausam wäre, den höchst Bedürftigen um der mindern Würdigkeit willen im Elende verschmachten zu lassen. Dann heischt auch die Empfänglichkeit der Subjekte, vermöge der sich die Wohlthat bei dem Einen weiter verbreiten kann, als bei dem Andern, einige Berücksichtigung; desgleichen die äufsern Verhältnisse der Verwandtschaft, der Landsmannschaft u. s. w. Endlich ist die Bestimmung, was, wie und wie viel gegeben werden soll, ob Geld (oft das schlechteste Almosen, das man geben und wodurch man, besonders bei Kindern, leicht übel statt wohl thun kann), oder Brod, oder Kleidung, oder Obdach, oder Arbeit, oder guter Rath,

Rath, oder Empfehlung, oder körperliche Hülfe u. s. w., in vielen Fällen sehr unsicher und schwankend. Dass man übrigens die Wohlthätigkeit so viel als möglich im Stillen übe und nicht damit prahle — wiewohl es zuweilen gut sein kann, durch ein leuchtendes Beispiel Andern vorzugehn — dass man nicht bloſs auf fremde Auffoderung zur Wohlthätigkeit warte, sondern auch den verschämten Nothleider (oft der Bedürftigste und Würdigste!) aufsuche; dass man aber seine Wohlthaten nicht aufdringe, sondern dabei mit zarter Schonung des Ehrgefühls zu Werke gehe; dass man also noch weniger jemanden empfangene Wohlthaten vorwerfe, gleichsam um ihn fühlen zu lassen, dass der Empfänger der Wohlthaten unter dem Wohlthäter stehe — dieſs versteht sich eigentlich alles von selbst, wiewohl es nicht immer beobachtet wird. *)

*) Menschen, die vermöge ihrer natürlichen d. h. temperamentartigen Gutmüthigkeit am meisten zur Wohlthätigkeit geneigt sind, verstoſsen auch gewöhnlich am meisten gegen die Grundsätze einer vernünftigen und darum allein pflichtmäſsigen Wohlthätigkeit. Ja sie wollen nicht einmal dulden, dass ihnen die Moral hierüber etwas als Pflicht vorschreibe, sondern wollen sich dabei allein dem Zuge ihrer Natur überlassen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht folgendes Geständniss Rousseau's in dessen *Rêveries du promeneur solitaire* (VI. *promenade*): „*J'eus lieu de connoître que tous les penchans de la* „*nature, sans excepter la bienfaisance elle-même, portés ou* „*suivis dans la société sans prudence et sans choix, changent* „*de nature et deviennent souvent aussi nuisibles qu'ils étoient*

Anmerkung 3.

Dass empfangene Wohlthaten zur Dankbarkeit verpflichten, leidet keinen Zweifel. Denn da die Wohlthätigkeit keine erzwingbare Pflicht ist, so muss der, welcher Wohlthaten empfangen, sie immer als einen Ausfluss der Gütigkeit betrachten. Wenn daher einige Sittenlehrer die Dankbarkeit für keine Pflicht oder Tugend anerkennen wollten, so verwechselten sie die blofse Dankbarkeit in Worten (das Danksagen, *gratias agere*) mit der Dankbarkeit in Gesinnung (dem Dankwissen, *gratias habere*) und in That (dem Dankbeweisen, *gratias referre*). Die wörtliche Dankbarkeit, besonders die wortreiche, die sich in Lobeserhebungen des

„*utiles dans leur première direction. J'ai vu que, pour m'ôter* „*toute la douceur d'une bonne oeuvre, il suffisoit qu'elle de-* „*vînt un devoir pour moi. Dès-lors le poids de l'obligation* „*me fait un fardeau des plus douces jouissances. Voilà ce* „*qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtems de ma* „*propre vertu; car il n'y en a point à suivre ses penchans et* „*à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien* „*faire. Mais elle consiste à les vaincre, quand le devoir le* „*commande, pour faire ce qu'il nous préscrit; et voilà ce que* „*j'ai su moins faire qu' homme du monde.*" — So unleidlich ist der heilige Name der Pflicht denen, die das Gute nur immer aus Neigung thun wollen! Indessen ist doch auch wahr, dass der, welcher sich zum Wohlthun erst zwingen und dringen lassen muss, kein echter Wohlthäter ist. Einen freudigen Geber hat Gott lieb! und eben so wahr ist: *Bis dat, qui cito dat!*

Wohlthäters ergiefst, ist freilich oft nur eigennützige Auffoderung zu neuen Wohlthaten. Wessen Herz aber durch keine Wohlthat gerührt wird, wer nicht eine ihm dargebotne Gelegenheit, seinem Wohlthäter Gleiches mit Gleichem zu vergelten, mit Freuden ergreift, oder wer gar empfangene Wohlthaten durch Uebelthaten vergilt, der ist noch schlimmer als ein Thier, das sich schon von Natur hingezogen fühlt zu dem, der ihm Gutes erwiesen. Darum ist der Undank zu allen Zeiten für etwas Schändliches gehalten worden, und es hat sogar Staaten gegeben, die ihn mit positiven Strafen belegten. Diefs ist aber auch nicht zu billigen. Denn so wenig die Wohlthätigkeit eine erzwingbare Pflicht, so wenig ist es auch die Dankbarkeit. Beide sind recht eigentliche L i e b e s p f l i c h t e n. Liebe und Gegenliebe zeigen sich hier in der schönsten Wechselwirkung. Darum soll auch der Wohlthäter den Dank nicht fodern als einen Tribut — denn dadurch würd' er seine Wohlthaten dem Andern vorwerfen, um ihn zu demüthigen. Der Empfänger der Wohlthaten aber soll seine Dankbeweise nicht etwan als Gegenwohlthaten in Rechnung stellen und sich einbilden, es sei nun alles abgemacht, wenn er seinem Wohlthäter gelegentlich einen Dienst erwiesen — denn als der, welcher zuerst und ohne seinerseits vorhergegangene Wohlthaten empfangen, bleibt er immer der stärker Verpflichtete. Auch soll er sich dieser Verpflichtung nicht durch den Vorwand entschlagen, dass der Wohlthäter im Grunde doch nur

seine Schuldigkeit gethan, oder dass er denselben durch das Annehmen der Wohlthat geehrt und vergnügt habe. Denn das geht ihn nichts an. Er muss das Empfangene immer als freies Geschenk betrachten, wenn auch der Geber dadurch seiner Eitelkeit geschmeichelt oder ein Bedürfniss seines zum Wohlthun geschaffenen Herzens befriedigt hätte. Ist aber auf beiden Seiten ein wahrhaft edler Sinn, so wird der Wohlthäter eben so sehr seine Wohlthätigkeit als der Empfänger der Wohlthaten seine Dankbarkeit auf eine Art beweisen, die beider würdig ist und beide in gleichem Grade ehrt und vergnügt.

§. 50.

Da die Vollkommenheit und Glückseligkeit, das physische und moralische Wohlsein der Menschen vornehmlich von der Kultur und dem möglichst freien Gebrauche ihrer natürlichen Fähigkeiten und Kräfte abhangt: so ist ferner durch die Pflicht gegen Andre sowohl alle Unduldsamkeit, wodurch die Freiheit des Menschen in seinen Ueberzeugungen und Handlungen seiner eignen Einsicht und Entschliefsung zu folgen beschränkt wird, als auch jede absichtliche Unterhaltung und Befödrung der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Ge-

schmacklosigkeit und der Lasterhaftigkeit verboten; geboten hingegen alles, was zur Befödrung und Verbreitung der echten Aufklärung, des wahren Glaubens, des guten Geschmacks, der Sittlichkeit und der gesetzlich freien Wirksamkeit der Menschen überhaupt dienen kann. Hieraus erhellet zugleich, dass Wahrhaftigkeit ebensowohl Pflicht gegen Andre als gegen uns selbst.

Anmerkung 1.

Es gibt eine doppelte Unduldsamkeit (Intoleranz). Die eine bezieht sich auf das Denken und Urtheilen, wodurch die Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen der Menschen bestimmt werden; die andre auf das Wollen und Handeln, wovon ihr Betragen abhängt. In der ersten Hinsicht ist es nun keineswegs Unduldsamkeit, wenn man die Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen Andrer bestreitet, wieferne sie uns als falsch erscheinen. Es würde vielmehr Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum (spekulative Indifferenz) verrathen, wenn man hier duldsam sein wollte. Wohl aber ist es Unduldsamkeit, wenn man aus blosser Streitsucht, ohne Anführung von Gründen, durch Machtsprüche, mit Heftigkeit und Bitterkeit, auf eine wegwerfende und grobe Weise, oder gar durch

heimliche oder offne Gewaltmittel (Inquisizion, Ketzergerichte u. d. g.) fremde Ansichten, Meinungen und Ueberzeugungen bekämpft und die eignen geltend zu machen sucht. Denn diefs widerspricht nicht blofs dem Zwecke des logischen Streits (Th. Ph. I §. 186), sondern auch der Achtung, die wir Andern als vernünftigen Wesen selbst dann noch schuldig sind, wenn wir sie im Irrthume befangen glauben. Es ist überdiefs unbescheiden und anmaafsend, sich im logischen Streite mit Andern so zu benehmen, als wenn man selbst über allen Irrthum erhaben, gleichsam wie Gott untrüglich wäre, da doch jeder, auch der Einsichtsvollste, in diesem Punkte dem Loose der Menschheit unterworfen. Durch gewaltsame Beschränkung der Mittheilung aber, durch Sprech- Schreib- und Presszwang nimmt man den Menschen nicht nur den Muth und die Lust zum Selbdenken, sondern auch die Gelegenheit, sich gegenseitig zu belehren und in der Erkenntniss der Wahrheit fortzuhelfen. Also soll man jeden sowohl in religioser als in andrer Hinsicht nicht nur seines Glaubens leben, sondern auch seinen Glauben frei äufsern lassen, den wahren Glauben aber dadurch befödern und verbreiten, dass man den Aberglauben sowohl als den Unglauben in seiner Nichtigkeit, und jenen dagegen in seiner ganzen Lauterkeit und Stärke darstellt, soweit man dessen fähig. Was das Verhalten Andrer betrifft, so soll das, was in demselben böse ist, auch nicht geduldet werden. Denn diefs würde Gleichgültig-

keit gegen Recht und Unrecht (praktische Indifferenz) verrathen. Man soll also das Böse freimüthig tadeln und, wenn es äufserlich strafbar und man zum Strafen befugt ist, auch strafen. Was aber nicht mit dem Rechts - oder Tugendgesetze streitet, darin soll man jedem seine Freiheit gönnen, nach der Maxime: Leben und leben lassen. Selbst wenn jemand in seiner Lebensweise den Sonderling spielt, so ist diefs zwar an sich nicht zu billigen, da es gewöhnlich aus kleinlicher Eitelkeit geschieht, die sich gern auszeichnen will, aber nur im Unbedeutenden kann. Dennoch lohnt es nicht der Mühe, darüber viel Aufhebens zu machen, weil man ebendadurch jener Eitelkeit noch mehr Nahrung gibt. Die wahre Duldsamkeit oder echte Toleranz geht also hervor aus Achtung gegen die menschliche Freiheit im Denken und Urtheilen, wie im Wollen und Handeln, und ist auch mit Sanftmuth, Leutseligkeit und Verträglichkeit im geselligen Umgange verknüpft. Weil sie aber zugleich alle spekulative und praktische Indifferenz von sich ausschliefst, so wird der, welcher auf solche Weise duldsam ist, immerfort streben, der Unwissenheit und dem Irrthume, so wie der Geschmacklosigkeit und Unsittlichkeit entgegen zu arbeiten. Denn, wie Diderot sehr richtig sagt, „*il ne faut qu'une idée* „*fausse, pour faire d'un homme un monstre.*" Daher ist es auch Pflicht für jeden, so weit es in seinen Kräften steht, sich die Verbesserung des Unterrichts und der Erziehung, die Kultur der Wis-

senschaften und Künste, die Unterstützung aller darauf abzweckenden Bildungsanstalten, die Belebung des Talentes und Fleifses durch ehrende Auszeichnung und Belohnung, die Bekanntmachung und Verbreitung nützlicher Erfindungen oder Entdeckungen, ohne erst einen hohen Preis darauf zu setzen, und die Befödrung der Sittlichkeit durch Ermahnung zur Tugend und durch eignes gutes Beispiel, ohne welches die Ermahnung fruchtlos sein würde, angelegen sein zu lassen.

Anmerkung 2.

Was insonderheit die Wahrhaftigkeit betrifft, so ist bereits oben (§. 45. Anm. 3) bemerkt worden, dass dieselbe schon durch die Selbpflicht geboten sei. Auch wird und kann derjenige nicht wahrhaft gegen Andre sein, der es nicht vor allen Dingen gegen sich selber ist, der nicht die Wahrheit blofs als solche liebt. Diese Liebe zur Wahrheit ist mit der Liebe zur Tugend so genau verbunden, dass die eine ohne die andre gar nicht bestehen kann. Es fragt sich aber gleichwohl, ob die Wahrhaftigkeit gegen Andre eine so unbedingte und unbeschränkte Pflicht sei, dass man die Wahrheit in allen Fällen ohne irgend eine Verhüllung und Zurückhaltung gerade heraus sagen müsse, die Folgen der Aussage mögen sein, welche sie wollen — wie diefs die moralischen Rigoristen behaupten. Um diese Frage zu beantworten, muss man unterscheiden, die Wahrheit an sich und die Wahrheit als

Mittel für beliebige Zwecke. In der ersten Hinsicht hat sie einen unbedingten Werth, ist gleichsam etwas Göttliches, so dass durch Erkenntniss derselben die Menschheit der Gottheit ähnlich wird. *) Wird nun die Wahrheit blofs in dieser Hinsicht mithin als solche von jemanden gesucht, so ist man allerdings zur unverstellten Mittheilung derselben verpflichtet, soweit man sie selbst erkannt hat. So der mündliche oder schriftliche Lehrer einer Wissenschaft. Denn er muss voraussetzen, dass die, welche als Zuhörer oder Leser von ihm belehrt sein wollen, dabei gar keinen andern Zweck haben, als die Erkenntniss der Wahrheit selbst und als solcher. Hier anders lehren, als man überzeugt ist, wäre gewissenlos. Hätte man selbst noch keine feste Ueberzeugung gewonnen, so wär' es dann Pflicht, entweder sich gar nicht zu erklären oder, woferne die Erklärung nicht zu vermeiden, lieber einzugestehn, dass man in diesem oder jenem Punkte selbst noch nicht die volle Wahrheit erkannt zu haben glaube — ein Geständniss, welches nichts weniger als entehrend ist und dem Wahrheitsforscher weit mehr ziemt, als jener entscheidende Ton, mit welchem manche über alles absprechen, als wären sie allwissend wie Gott. Traute aber der Lehrer seinen Schülern noch nicht die volle Empfänglichkeit

*) Longin (*c.* 1) sagt treffend: *Ευ δη ὁ αποφηναμενος, τι θεοις ὁμοιον εχομεν, ευεργασιαν, ειπε, και αληθειαν.* Nach Aelian's Zeugnisse (*V. H.* XII, 59) war es Pythagoras, der der Wahrheit diese Huldigung erwies.

für die Wahrheit zu, weil gewisse Vorurtheile ihre Erkenntnisskraft befangen hielten und diese Vorurtheile selbst nicht sogleich auszurotten wären, ohne das Gewissen der darin Befangenen zu beunruhigen und ihre Sittlichkeit zu gefährden, so würde die Lehrweisheit freilich nur eine allmälige, gleichsam stufenartige, Mittheilung der Wahrheit erlauben, und folglich auch dem Lehrer zur Pflicht machen, sich in seinem Vortrag einstweilen nach jenen Vorurtheilen zu bequemen, bis er im Stande wäre, auch diese Vorurtheile ohne irgend eine sittliche Gefahr aus dem Gemüthe seiner Schüler zu entfernen. Diese Bequemung (*accommodatio*) ist also nichts weniger als Betrug. Denn ihr Zweck ist nicht Entstellung der Wahrheit oder Bekräftigung des Irrthums, sondern vielmehr Vorbereitung des Gemüths, um es nach und nach vom Irrthume frei zu machen und zur vollen Erkenntniss der Wahrheit zu führen. Die Natur erlaubt hier so wenig wie anderwärts einen Sprung, und darum haben die gröfsten und edelsten Lehrer aller Zeiten sich jene Bequemung zur Pflicht gemacht. Sie ist also auch wesentlich verschieden von jener unsittlichen Maxime, dass man gewisse Menschenklassen in ihren Vorurtheilen erhalten und bestärken müsse, um sie desto leichter beherrschen und benutzen zu können. Denn wer nach dieser Maxime handelt, wird zum offenbaren Verräther an der Wahrheit, indem er gleichsam mit teuflischer Bosheit den Irrthum selbst hegt und pflegt, weil er Vortheil dar-

aus zu ziehen hofft. — Wenn nun ferner die Wahrheit nicht an sich, sondern nur als Mittel für beliebige Zwecke gesucht wird, so hat sie auch nur einen bedingten Werth. Ihr Werth ist nämlich bedingt durch den Zweck, dem sie als Mittel dienen soll. Es kommt also dann bei der Frage, ob man die Wahrheit sagen solle oder nicht, auf die Beurtheilung jenes Zweckes an. Fragt z. B. ein Reisender nach dem rechten Wege, um an das Ziel seiner Reise zu gelangen, oder der Eigenthümer einer verlornen Sache, ob man dieselbe nicht irgendwo gesehen, oder gar der Richter, ob man etwas und was man gethan, gesagt, gesehn, gehört habe: so ist es ganz unstreitig Pflicht, die Wahrheit zu sagen, soweit sie uns bekannt. Denn der Zweck, dem die Wahrheit in diesen Fällen als Mittel dienen soll, ist gut, wenigstens nicht bös. Fragt aber jemand aus böser Absicht und ist eine Erklärung unvermeidlich, so würden wir durch eine wahre Erklärung die böse Absicht selbst befödern helfen; und da hier die Wahrheit von dem Fragenden gar nicht als Wahrheit, sondern nur als Mittel zu einem Zwecke, dem die Wahrheit nie dienen soll, gesucht wird: so ist es nicht blofs erlaubt, sondern sogar pflichtmäfsig, durch eine unwahre Erklärung die Verwirklichung jenes Zwecks zu verhindern, wenn diefs nicht anders geschehen kann. Dem Bösewichte, der da fragt, wo der von ihm Verfolgte zu finden sei, um ihn zu morden, oder wo meine oder meines Freundes Baarschaft liege, um sie zu

rauben, gebürt freilich zuvörderst gar keine Antwort, sondern Widerstand; wo aber dieser nicht möglich oder vergeblich, da wär' es ja offenbar widersinnig, die Wahrheit zu sagen, sintemal dem Bösewichte an dieser gar nichts gelegen, sondern nur an Mord und Raub, und er selbst, wenn er nur vernünftig urtheilen wollte, gar nicht voraussetzen kann, der Aussagende werde sich wahrhaft erklären. Er hat also weder die Befugniss, eine solche Erklärung zu fodern oder zu erwarten, noch hat der Andre die Verbindlichkeit, sie zu geben. Endlich kann es auch der Fall sein, dass jemand aus bloſser Neugierde fragt. Betrifft nun die Frage Dinge, die den Fragenden gar nichts angehn oder die uns unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut worden, so steht es im ersten Falle uns frei, ob wir uns erklären wollen oder nicht, im zweiten aber ist die Bewahrung des Geheimnisses, wenn es nicht verbrecherischer Art ist, Pflicht. Die Pflicht der Verschwiegenheit kann aber in keinem Falle so weit gehn, dass wir eine unwahre Erklärung, sondern nur, dass wir gar keine geben. Führt unser Stillschweigen den Fragenden auf Vermuthungen, durch die er das Geheimniss zum Theil erräth, so ist es nicht unsre Schuld, dass man uns so leicht zu errathende Geheimnisse anvertraute. Die Frage kann aber auch Dinge betreffen, die den Fragenden wohl angehn und worüber ihm auch eine wahre Erklärung gebürte, wenn er sich nicht in einem Zustande befände, wo ihm diese Erklärung höchst

schädlich werden und wo er sie also selbst verbitten müsste, wenn er seine Lage vernünftig beurtheilen könnte. Soll also z. B. der Arzt einem gefährlichen Kranken, den er noch zu retten hofft, auf dessen Befragen ganz unverhohlen sagen, wie groſs die Gefahr sei, und dadurch dem Kranken vielleicht selbst den Todesstoſs geben? Gewiss nicht. Vielmehr wird er ohne Pflichtverletzung die Gefahr geringer darstellen, als sie wirklich ist, um die Lebenskraft des Kranken auch durch die erfreuliche Hoffnung der Genesung zu stärken. — Aus diesem Allen ergibt sich nun, dass nicht jede unwahre Erklärung oder jede mit der Wahrheit nicht einstimmige Aussage eine Lüge sei, so wenig als jede Menschentödtung ein Mord ist. Die Lüge (*mendacium*) ist nämlich eine pflichtwidrige falsche Aussage (*falsiloquium illicitum*); pflichtwidrig aber ist diese, wenn der Andre befugt ist, eine wahre Erklärung zu fodern, und allen Umständen nach vernünftiger Weise voraussetzen darf, der Aussagende wolle und werde sich wahrhaft erklären. Wer sich dann gleichwohl falsch erklärt und wohl gar ein Vergnügen an solchen Erklärungen findet, der heiſst mit Recht ein Lügner (*mendax*), ein Betrüger aber (*fallax*, *falsarius*), wenn er dadurch Andern zu schaden oder sie zu bevortheilen sucht. Durch Lug und Trug entehrt also der Mensch nicht nur sich selbst, sonder er verletzt auch die Achtung, die er Andern schuldig. Versteht man nun unter Nothlügen solche, wodurch sich jemand

aus einer Verlegenheit zu ziehen sucht, und unter Scherzlügen solche, wodurch sich jemand einen Spaſs mit Andern macht, so ist offenbar, dass weder die eine noch die andre von der Vernunft gebilligt werden kann. Was aber die Betheuerung der Wahrheit (*asseveratio*) d. h. die Bekräftigung einer Aussage als einer wahren durch gewisse Versicherungsformeln, und insonderheit den Schwur oder Eid (*juramentum, jusjurandum*) d. h. die mit feierlicher Berufung auf Gott (oder was überhaupt dem Menschen das Höchste) verknüpfte Betheuerung der Wahrheit betrifft, so ist dieſs eigentlich in den Augen der Vernunft etwas Ueberflüssiges und, wieferne man sich auſserdem nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet hielte, sogar etwas Unsittliches. Daher sagt der Heilige des Evangeliums in dieser Beziehung mit Recht: „Eure Rede sei ja „ja, nein nein! was drüber ist, das ist vom Uebel.“ Wenn indessen der Staat dergleichen Betheuerungen bei wichtigen Angelegenheiten zur Schärfung des Gewissens der Aussagenden ausdrücklich fodert, so ist nicht abzusehn, warum ein gewissenhafter Mann sich scheuen sollte, seiner Erklärung noch die ausdrückliche und feierliche Versicherung beizufügen, dass seine Erklärung wahr sei und dass er sich zu einer solchen auch um Gottes willen oder aus Achtung gegen das Höchste, was er nur kennt und verehrt, verpflichtet halte. Wer aber auch dann noch lügen kann, dessen sittliches Gefühl ist gleichsam für erstorben zu achten. Und darum hat man mit

Recht zu allen Zeiten den Meineid (*perjurium*) als ein Zeichen der tiefsten Verworfenheit mit Abscheu betrachtet.

§. 51.

Unter den äuſsern Verhältnissen, wodurch die Pflichten des Menschen gegen Andre besonders modifizirt werden können, ist zuvörderst das Verhältniss der Freundschaft zu beachten. Die Freundschaft (*amicitia*) ist nämlich eine auf einen höhern Grad des gegenseitigen Wohlwollens gegründete Verknüpfung zweier Individuen zur gemeinsamen Befödrung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Wieferne jener höhere Grad des Wohlwollens etwas Unbestimmbares und Unwillkürliches ist, kann die Freundschaft selbst nicht als Pflicht geboten sein; wiefern aber das Wohlwollen in diesem Verhältnisse ein ganz persönliches ist, darf es nicht in ausschlieſsliche und unbedingte Befödrung der Zwecke Eines Menschen ausarten. Echte Freundschaft entwickelt sich daher bloſs in tugendhaften Gemüthern; in solchen aber bildet sie sich selbst zur Tugend aus.

Anmerkung 1.

Ungeachtet jeder, der einen Freund hat, fühlt, was Freundschaft sei, so ist es doch schwer, den Begriff derselben zu bestimmen, da man im gemeinen Leben eine Menge von Menschen Freunde nennt, die in gar keinem nähern Verhältnisse zu einander stehn, und da man unter einem Menschenfreunde auch denjenigen versteht, der die Menschen überhaupt liebt, ohne in dieser Liebe Einen dem Andern vorzuziehn. Aristoteles, der in seiner Ethik sehr weitläufig von diesem Verhältnisse handelt, indem er zwei ganze Bücher (das 8. und 9.) also den fünften Theil jener Schrift einzig der Freundschaft gewidmet, sagt, die Freundschaft sei ein Wohlwollen, das sich wechselseitig erweist und beiden Theilen bekannt ist (ευνοια εν αντιπεπονθοσι μη λανθανουσα). Das letzte Merkmal versteht sich wohl von selbst; auch wird der Fall nicht leicht vorkommen, dass zwei Personen einander wechselseitig Wohlwollen erweisen, ohne Kenntniss davon zu haben; wäre aber diefs der Fall, so könnte man sie allerdings nicht Freunde nennen; sie wären nur unbekannte Wohlthäter von einander. Die Gegenseitigkeit des Wohlwollens ist eben so nothwendig zur Freundschaft; denn wenn Einer den Andern liebte, dieser aber jenen hasste oder ganz gleichgültig behandelte, so könnte man sie auch nicht Freunde nennen. Was aber das Wohlwollen (ευνοια, *benivolentia*) betrifft, so ist wohl nicht jeder, auch der niedrigste, Grad desselben hinreichend zur

Freund-

Freundschaft. Es gehört unstreitig eine besondre Zuneigung dazu, die sich auf Individualität gründet, also ein höherer Grad des Wohlwollens, als gewöhnlich unter Menschen stattfindet, wenn sie auch sonst mit einander umgehn. Die Höhe dieses Grades (die Intension des gegenseitigen Wohlwollens) lässt sich aber gar nicht bestimmen. Daher kann die Freundschaft bald mehr bald weniger innig und vertraut sein, und ebendarum kann sie sich auch bald auf mehr bald auf weniger Personen erstrecken. Was sie aber an Ausbreitung gewinnt, verliert sie an Stärke, und der Allerweltsfreund ist gewöhnlich Niemandes Freund. *) Darum findet die ganz intime Freundschaft, wo beide Theile Ein Herz und Eine Seele sind, nur zwischen zwei Personen statt und macht dann eben so eifersüchtig als die Geschlechtsliebe, weil sie auf den ausschliefslichen Besitz des Freundes gerichtet ist. Solche Freundschaften sind aber auch höchst seltne Erscheinungen. **)

*) Der Ausspruch des Stagiriten: ῳ φιλοι, ὀυδεις φιλος (wer viele Freunde hat, hat keinen Freund) ist richtiger, als der aus Misverstand daraus gebildete: ω φιλοι, ὀυδεις φιλος (meine Freunde, es gibt keinen Freund).

**) Schön und treffend sagt Garve in den Anmerkungen zu Cicero's Pflichten: „Einen Freund im genauesten Verstande „zu haben, das ist ein solches Glück, welches wenig Menschen „besitzen, wenig auch nur begehren, weil sie auch nicht ein„mal einen Begriff davon haben. Eine Anzahl von Freunden „der gewöhnlichen Art — ich meine solche, die von uns gut

Anmerkung 2.

Dass die Freundschaft nicht als **Pflicht** geboten sein könne, erhellet schon aus dem Bisherigen. Sie muss sich von selbst machen, und macht sich auch von selbst, sobald sich Menschen zusammen finden, die zur Freundschaft für einander passen. Diefs ist aber Sache des Zufalls und kann daher nicht geboten werden. Auch gibt es Menschen, de-

„denken, mit uns gern umgehn, mitleidig gegen uns sind, „wenn wir leiden, zuweilen unsern Rath einholen oder uns „den ihrigen geben — diese kann jedermann bei einer vernünf- „tigen Aufführung hoffen; der Besitz solcher ist schlechterdings „zur Glückseligkeit nothwendig; nur wenige sind derselben be- „raubt. Aber ein Freund, auf welchen die bekannten philo- „sophischen und poetischen Schilderungen dieser Verbindung „passen, ein Freund, wie, nach dem Cicero, Lälius für den „Scipio war, oder wie Montaigne seinen De la Barthie be- „schreibt; ein anderes Selbst, dem wir nicht nur alle unsre „Angelegenheiten, sondern auch unsre Gedanken und Wünsche „anvertrauen, und von dem wir ein gleich unumschränktes „Vertrauen geniefsen, dessen Umgang uns im Vergnügen, bei „Geschäften, im Unglücke gleich lieb und eben so nothwendig „ist, als ihm unter allen diesen Umständen der unsrige — Mil- „lionen Menschen sterben, ohne einen solchen Freund gesehn „zu haben, und viele Tausende sind ganz glücklich ohne den „Besitz desselben." — Uebrigens gilt der bekannte Ausspruch: *Amicorum omnia communia*, nur von diesen höchst innigen und vertrauten Freundschaften, und selbst von diesen nicht unbeschränkt. Denn es gibt Dinge, die man mit keinem Freunde gemein haben kann und darf, wie Weiber und Kinder, und das, was uns von Andern ausschliefslich anvertraut worden.

nen es von Natur an Innigkeit des Gefühles fehlt, ohne darum schlechte Menschen zu sein. Sie können sich daher jenes höhere, zur Freundschaft nöthige, Wohlwollen nicht geben, da es nicht in ihrer Macht und Willkür steht. Besonders ist man im Alter, wo das Gefühl kälter und das Vertrauen zu Andern wegen mancher bittern, im Umgange mit Andern gemachten, Erfahrungen schwächer ist, zur Freundschaft weniger geschickt, als in der Jugend, wo die meisten Freundschaften geknüpft werden. Man kann also bloſs sagen, es sei Pflicht, eine schon angeknüpfte Freundschaft zu kultiviren d. h. sie so lange fortzusetzen und zu erhöhen, als es die Natur und die Sittlichkeit erlaubt. Denn mit einem lasterhaft gewordnen Freunde auch dann, wenn unsre Bemühung, ihn auf den Weg zur Tugend zurückzuführen, mislungen, in Innigkeit und Vertraulichkeit fortzuleben, könnte selbst der eignen Tugend gefährlich werden. Ob es dann besser sei, die Freundschaft schnell abzubrechen oder allmälig erkalten zu lassen, lässt sich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern kommt auf Umstände und Persönlichkeiten an. — Dass also Gleichheit in dieser Hinsicht zur Freundschaft nöthig sei, ist gewiss; aber in Ansehung des Alters, der Lebensart, des Standes, des Vermögens und andrer äuſsern Umstände ist Gleichheit nicht einmal durchaus möglich, geschweige nothwendig. Indessen dürfen die Verschiedenheiten in dieser Hinsicht auch nicht zu groſs sein, weil Innigkeit und Vertraulichkeit dadurch

geschwächt werden können. *) — Wie sehr man aber auch jemandes Freund sei, so würde die Freundschaft allen sittlichen Werth verlieren, wenn man durch die Liebe zu seinem Freunde sich bestimmen lassen wollte, dessen Zwecke ausschliefslich und unbedingt zu befödern. Die Freundesliebe wäre dann blofs pathologisch und könnte uns leicht zu unsittlichen Handlungen, zur Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andre verleiten (§. 46. Anm. 1). Die Freundesliebe darf also der allgemeinen oder praktischen Menschenliebe in keinem Falle Abbruch thun.

Anmerkung 3.

Gibt es mehre Arten der Freundschaft? — Aristoteles (Eth. VIII, 3. 4) unterscheidet drei Arten, nämlich Freundschaften des Vergnügens (δια το ἡδυ) des Nutzens (δια το χρησιμον) und der Tugend (δια το αγαθον). Er gesteht aber selbst, dass die beiden ersten Arten nicht echt seien, weil man dann nicht eigentlich den Freund, sondern sich selbst liebe, jenen also nur insofern, als man Ver-

*) Deswegen haben Könige so selten einen wahren Freund. Wenn sie auch an sich der Freundschaft fähig sind, so stehn sie an Geburt, Macht, Ansehn und Besitz so hoch über Andern, dass diese kein rechtes Zutrauen zu ihnen fassen können; und sie selbst mistrauen auch leicht Andern, weil sie glauben, man suche ihre Freundschaft nur aus Eitelkeit oder Eigennutz. Jahrtausende vergehn daher, ehe sich ein Heinrich und ein Sully zusammenfinden.

gnügen oder Nutzen von ihm habe. Darum seien auch solche Freundschaften nicht dauerhaft, indem das Vergnügen oder der Nutzen, den wir von gewissen Personen erwarten, etwas Zufälliges und Veränderliches sei. Die einzige echte oder vollkommne Freundschaft sei demnach die Freundschaft der Guten, die sich um der Tugend willen, der sie auf gleiche Weise ergeben, lieben. *) Diese Freundschaft schliefst auch die beiden ersten Arten gewissermaafsen ein. Denn sie gewährt ebensowohl Vergnügen als Nutzen. Unter dieser Bedingung wird auch die Freundesliebe nie der allgemeinen Menschenliebe Abbruch thun, nie den Freund um des Freundes willen zu ungerechten und lieblosen Handlungen gegen einen Dritten verleiten, weil ein (wahrhaft) guter Freund dergleichen nicht billigen, geschweige denn fodern kann. Insofern ist also die Freundschaft nur einartig, wiewohl sie in verschiednen Individuen nach Maafsgabe ihres anderweiten Charakters auch selbst einen verschiednen Charakter annehmen kann. Wo aber nur die Liebe zum Guten der Liebe zum Freunde als Grundlage dient, da kann man auch, wie der Stagirit, mit Recht sagen: φιλια εστιν αρετη τις η μετ᾽ αρετης. c. 1.

§. 52.

Der Freundschaft steht entgegen die Feindschaft (*inimicitia*). Dieses Verhält-

*) Τελεια εστιν ἡ των αγαθων φιλια και κατ᾽ αρετην ὁμοιων· ὁτοι γαρ τ᾽ αγαθα ὁμοιως αλληλοις βουλονται, ᾗ αγαθοι. c. 4.

niss, vermöge dessen jemand einem Andern in einem solchen Grade übelwill, dass er dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit auf alle mögliche Weise zu stören sucht, kann bei tugendhaften Gemüthern nur einseitig sein. Der Tugendhafte ist also Niemandes Feind; hat er aber Feinde, so wird er ihnen nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern bloſs, wenn er sie nicht durch Groſsmuth und Versöhnlichkeit gewinnen kann, dergestalt zu widerstehen suchen, dass sie ihre bösen Absichten gegen ihn nicht auszuführen vermögen. Feindesliebe aber kann nur insoferne Pflicht sein, als sie unter dem Gebote der allgemeinen oder praktischen Menschenliebe mit begriffen ist.

Anmerkung.

Freundschaft ruht auf Wohlwollen, Zuneigung, Liebe; Feindschaft auf Uebelwollen, Abneigung, Hass. Da diese Gesinnungen mit einer sittlich-guten Denkart nicht verträglich sind, so kann die aktive Feindschaft d. h. das feindselig Gesinntsein und Handeln gegen Andre nicht auf Seiten dessen stattfinden, der bereits einen tugendhaften Charakter in sich gebildet hat; wohl aber die passive

Feindschaft d. h. das feindselig Gesinntsein und Handeln Andrer gegen uns. Denn der Böse oder Lasterhafte ist gewissermaaſsen ein natürlicher Feind des Guten oder Tugendhaften. Kommen daher beide in genauere Lebensverhältnisse, so kann es nicht fehlen, dass der Erste den Letzten wirklich anfeinde d. h. dessen Vollkommenheit oder Glückseligkeit zu stören suche. Soll nun der Tugendhafte ein Gleiches thun? Dann würde ja seinerseits aktive Feindschaft stattfinden. Vielmehr wird sein Streben dahin gerichtet sein müssen, auch seiner passiven Feindschaft oder, was ebensoviel heiſst, des Gegners aktiver Feindschaft ein Ende zu machen. Dieſs kann er nun zuvörderst durch Groſsmuth (*magnanimitas*), indem er solche Beleidigungen, die keinen Widerstand fodern, verzeiht und bei sich darbietender Gelegenheit auch dem Feinde Gutes erzeigt. Denn wenn der Feind nicht ein ganz schlechtes Gemüth hat, so wird er sich seiner Feindschaft bald schämen lernen und nicht zugeben, dass der von ihm Befeindete durch ihm zugefügte Wohlthaten feurige Kohlen auf sein Haupt sammle. Geht nun der Feind in sich und sucht er sich dem Befeindeten zu nähern, so ist es Pflicht auch Versöhnlichkeit (*placabilitas*) zu zeigen, und zwar um so mehr, wenn sich bei genauerer Prüfung unsres eignen Verhaltens zeigen sollte, dass wir den Andern zuerst gereitzt oder die Veranlassung zur Feindschaft gegeben. Denn alsdann sollten wir auch zu-

erst die Hand zur Aussöhnung bieten. *) Beharret aber der Andre in seiner Feindschaft und äusert er sie in solchen Thätlichkeiten, welche auf unser Wohl und Wehe wesentlichen Einfluss haben, so bleibt freilich nichts übrig, als dem Feinde dergestalt zu widerstehn, dass seine bösen Anschläge möglichst vereitelt werden. Denn das geduldige Ertragen aller möglichen, auch der gröbsten und thätlichsten, Beleidigungen kann von der Vernunft nicht gefodert werden, weil dadurch alle Selbpflicht aufgehoben würde. Nur darf der Widerstand nicht die Gestalt der Rache annehmen, weil Rachsucht unedel ist (§. 44. Anm. 2). Eben so wenig kann die Vernunft fodern, dass man den Feind auf gleiche Weise liebe als den Freund. Denn diefs widerstrebt der Natur. Die Vernunft kann also blofs fodern, dass man in dem Feinde immerfort den Menschen achte, also auch die allgemeinen Menschenpflichten gegen ihn erfülle, was ebensoviel heifst, als dass man ihn praktisch liebe (§. 35 und 46). Diese praktische Liebe schliefst aber allerdings den wirklichen Hass aus. Denn hassen soll man nur das Laster selbst, aber nicht den Unglücklichen, der, wenn auch durch eigne Schuld, damit behaftet ist. Wenn also auch der Lasterhafte in ein feindseliges

*) Ob diefs immer geschehen solle, ist eine schwierige Frage. Sollt' es nicht Umstände geben können, wo man befugt ist zu fodern, dass der Andre den ersten Schritt thue, wenn man gar keine Veranlassung zur Feindschaft gegeben?

Verhältniss zum Tugendhaften tritt, so wird ihn dieser nicht hassen, sondern vielmehr bedauern und, wo möglich, auf den Weg zur Tugend zurückzuführen suchen, also stets in ihm den Menschen achten. Darum kann die Moral auch den von einigen neuern politischen Schriftstellern gepredigten Nazionalhass nicht billigen, und zwar um so weniger, da eine Nazion doch nicht aus lauter lasterhaften Individuen besteht. Tritt aber ein Volk in ein feindseliges Verhältniss gegen das andre, so ist kräftiger Widerstand gar wohl vereinbar mit Achtung gegen den Feind und mit schonender Behandlung desselben, wenn er in unsre Gewalt fällt. Denn hier ist nicht einmal das Individuum der eigentliche Feind, sondern nur das Ganze, dem jenes angehört. Um so mehr ist es Pflicht, das Individuum, wiefern es nicht oder nicht mehr zum feindseligen Ganzen gehört, menschlich zu behandeln. Daher gebietet die Moral, auch im Kriege sowohl gegen die Unbewaffneten als gegen die Bewaffneten, wenn sie gefangen oder verwundet, alle Pflichten der allgemeinen Menschenliebe auf das Gewissenhafteste zu erfüllen. Nur so wird der Krieg ein menschlicher Kampf, und nur unter dieser Bedingung kann ihn die Vernunft als das äufserste Nothmittel zum Schutze des Rechtes zulassen (I. §. 95 und 96).

§. 53.

Hienächst sind die besondern gesellschaftlichen Verhältnisse bei Bestimmung

unsrer Pflichten gegen Andre zu berücksichtigen, woraus die eigentlichen Gesellschaftspflichten (*officia socialia*) hervorgehn. Die demselben zum Grunde liegende Maxime ist, das gemeine Beste oder den Gesammtzweck einer Gesellschaft, deren Glied man ist, selbst mit Aufopferung von Seiten seiner Privatzwecke, jedoch mit steter Rücksicht auf die allgemeinen Vorschriften der Siitlichkeit zu befödern. Diese Maxime, wieferne sie die Glieder einer Gesellschaft bei ihrer Thätigkeit wirklich beseelt, heiſst der Gemeingeist (*esprit de corps*, *public spirit*), welcher also nur dann einen sittlichen Werth hat, wenn sowohl die Zwecke der Gesellschaft als auch die Mittel zu deren Erreichung gut sind.

Anmerkung.

Von den allgemeinen Geselligkeits-Verhältnissen, worauf sich die Gemeinschafts-Pflichten überhaupt beziehn, unterscheiden sich die besondern Gesellschafts-Verhältnisse dadurch, dass diese voraussetzen bestimmte Verbindungen des Menschen zu gewissen Zwecken, jene nicht. Da man indessen auch alle Pflichten gegen Andre zuweilen Sozialpflichten nennt, so muss man die weitere

und engere Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden. Hier nehmen wir ihn in der letzten, und verstehn also unter Sozialpflichten diejenigen Gemeinschaftspflichten, welche sich auf die Glieder bestimmter Gesellschaften beziehn. Da solche Gesellschaften gewisse Zwecke durch gewisse Mittel zu erreichen streben, so ist die allgemeinste Pflicht für die Glieder derselben, dass sie eben jene Zwecke zu den ihrigen machen und durch die vorgeschriebnen Mittel gemeinschaftlich zu befödern suchen. Wenn nun die anderweiten Privatzwecke der einzelen Glieder mit jenen Zwecken der ganzen Gesellschaft in einen Widerstreit geriethen, so dass beide zugleich nicht erreicht werden könnten, so würden diese allerdings vorgehn nach einem bereits oben aufgestellten Grundsatze (§. 25. Anm. 2. Nr. 3.) Es wird aber dabei natürlich vorausgesetzt, dass die Zwecke der Gesellschaft sowohl als die darauf bezüglichen Mittel an sich gut seien. Denn sonst würde die Vernunft nicht einmal das Dasein einer solchen Gesellschaft billigen können. Dadurch unterscheidet sich nun auch der echte Gemeingeist von dem unechten. Dieser fragt nämlich gar nicht nach der Güte der Zwecke und Mittel und ist daher oft nichts anders als ein versteckter Egoismus. Von der Art war der Gemeingeist der Jesuiten, wie aller Kasten- und Sektengeist. Denn dieser ist immer nur darauf gerichtet, die eigne Kaste oder Sekte herrschend zu machen, um mittels derselben über Andre zu herrschen. — Unter allen besondern Ge-

sellschaften aber werden wir hier bloſs zwei in Erwägung ziehn, die häusliche und die bürgerliche, als die in ethischer Hinsicht wichtigsten. Denn die kirchliche Gesellschaft als eine moralisch-religiose kommt erst in der Religionsphilosophie in nähere Betrachtung. Bei jenen aber setzen wir alles dasjenige als schon anerkannt voraus, was darüber in der Rechtslehre aus dem juridischen Standpunkte gesagt worden.

§. 54.

In Bezug auf die häusliche Gesellschaft ist es

1. Pflicht der Gatten gegen einander, sich in allen Fällen diejenige Achtung, Liebe und Treue zu erweisen, ohne welche die Zwecke der ehelichen Verbindung gar nicht erreichbar sind;

2. Pflicht der Eltern gegen die Kinder, für die körperliche und geistige Bildung derselben nach Kräften zu sorgen, und der Kinder gegen die Eltern, diesen während der Erziehung liebevolle Folgsamkeit und nach derselben achtungsvolle Dankbarkeit zu beweisen;

3. Pflicht der Herrschaft gegen die Dienerschaft, Billigkeit und Nachsicht, und

der Dienerschaft gegen die Herrschaft, Gehorsam und Treue, beider aber gegen einander, verhältnissmäſsige Erkenntlichkeit zu zeigen. — Ueberhaupt aber ist es

4. Pflicht aller Familienglieder, das Beste der ganzen Familie auf jede erlaubte Art zu födern, woraus sich auch die Pflichten der Verwandten gegen einander ergeben.

Anmerkung 1.

Das eheliche Verhältniss ruht ganz und gar auf wechselseitiger Achtung und Liebe, so dass es die Vernunft schon nicht billigen kann, wenn jemand, ohne diese Gefühle mit dem Andern zu theilen, sich in eine solche Verbindung einlässt, wie dieſs bei bloſsen Konvenienz- oder Geldheirathen der Fall ist. Wenn aber jemand einmal in einer solchen Verbindung sich befindet, so ist es ebensowohl Pflicht, jene Gefühle in sich möglichst zu erwecken und zu beleben, als sich zu einem würdigen Gegenstande derselben von der andern Seite zu machen. Da die Liebe hier ursprünglich Geschlechtsliebe, also durchaus pathologisch ist, so muss eben die Achtung hinzutreten, um jene zu veredeln nnd zur Freundesliebe zu erheben. Wenn nun Ehegatten sich als Freunde lieben, so wird ebendadurch ihre Liebe dauerhaft oder beständig, da sie sonst als bloſse Geschlechtsliebe sehr bald (nach den soge-

nannten Flitterwochen oder Honigmonden) erkalten müsste. Auch werden sie unter jener Voraussetzung im Geschlechtsgenusse von selbst mäſsig und keusch sein, um die Achtung gegen einander zu erhalten, und überhaupt die Begattung nicht bloſs aus dem sinnlichen und natürlichen, sondern auch aus dem sittlichen und symbolischen Gesichtspunkte betrachten, nämlich als Zeichen der innigsten Vereinigung zweier Personen zu einer; in welcher Beziehung dann auch die Wiederholung jener Handlung ohne Rücksicht auf den physischen Zweck, jedoch ohne Vereitlung oder Störung desselben, erlaubt ist. Die Pflicht der ehelichen Treue aber folgt hieraus von selbst, wiewohl die Untreue in physischer Hinsicht d. h. die Befriedigung des Geschlechtstriebes durch einen andern Gegenstand als den Gatten oder der juridische Ehebruch schon von Rechtswegen verboten ist und daher den Ehevertrag selbst vernichtet (I. §. 110. Anm. 1. Nr. 2.). Die Tugendlehre geht aber hierin weiter. Sie muss es schon für moralische Untreue oder ethischen Ehebruch erklären, wenn der eine Gatte dem andern sein Herz entzieht und es einem Dritten als einem noch geliebtern Gegenstande zuwendet. Daher sind die sogenannten Hausfreunde, wenn sie auch nicht zur physischen Untreue verleiten, doch gewöhnlich Verführer zur moralischen; und für den edler denkenden Gatten hat die physische Treue nicht einmal Werth ohne die moralische. Gattinnen also, welche über ihr Herz wachen wol-

len, werden keine andern Hausfreunde dulden, als solche, die wahrhafte Freunde ihres Gatten sind. Wie sich aber Gatten zu verhalten haben, wenn die Ehe wirklich gebrochen oder doch starker Verdacht in dieser Hinsicht vorhanden, lässt sich im Allgemeinen gar nicht bestimmen, sondern ist Sache der sittlichen Klugheit. Die Frauen dürfen hierin nachsichtiger sein, als die Männer, weil ihre Ehre und ihr Ansehn durch Untreue des Mannes weniger gefährdet wird, und weil sie, wenn sie deshalb auf Scheidung dringen, sich dem entehrenden Verdacht aussetzen, sie könnten den verminderten Geschlechtsgenuss nicht ertragen. Das Ignoriren ist also gewöhnlich die beste Partie, so sie ergreifen können, besonders wenn ihre Ehe mit Kindern gesegnet ist, auf welche die Trennung nachtheilig einwirken könnte, und wenn es der Mann sonst nicht an der gebürenden Achtung fehlen lässt. Auch wird ein nicht ganz verdorbner Mann durch ein solches Benehmen am leichtesten zu seiner Pflicht zurückgeführt. Und die Zurückführung eines Verirrten auf die Bahn der Tugend ist immer ein Preis, um den es sich schon der Mühe lohnt, einiges Unrecht erduldet zu haben. Wenigstens ist diefs hier besser, als selbst Unrecht thun.

Anmerkung 2.

Die Pflicht der Kindererziehung ist eine der heiligsten für die Eltern, weil alle Veredlung des Menschengeschlechts von der Erziehung ausge-

hen muss. Es beginnt aber diese schon beim Embryo, der, wenn auch nicht im juridischen, doch im moralischen Sinne ein Mensch ist, nämlich ein werdender oder im Schoofse der Mutter sich unbewusst bildender (I. §. 101. Anm.). Es ist also vornehmlich Pflicht der Mutter, durch ein vernünftiges Benehmen während der Schwangerschaft für die Erhaltung und Ausbildung ihrer Leibesfrucht zu sorgen, aber auch Pflicht des Vaters, in dieser Hinsicht nichts zu thun, was die Frucht gefährden könnte, mithin sich des Beischlafes wenigstens in der spätern Periode der Schwangerschaft, wo das Leben der Frucht schon im höhern Grade thätig ist, zu enthalten *). Während der Geburt ist es zwar einerseits Pflicht, der Natur die gehörige Zeit zur Entbindung zu lassen, aber auch andrerseits da, wo die Kunst der Natur zu Hülfe kommen muss, die Anwendung jener nicht zu versäumen oder gar, sei es aus übelverstandner Schaam oder aus Furcht vor einer

*) Dass durch den Beischlaf in jener Periode, wo die Schwangerschaft nun ganz entschieden ist, dem Embryo eine wollüstige Disposizion mitgetheilt werde, ist zwar nicht erweislich, aber doch möglich. Dagegen leidet es wohl keinen Zweifel, dass die fortwährende Erregung der weiblichen Geschlechtstheile zu einer neuen Befruchtung das Erzeugniss der frühern in seiner naturgemäſsen Ausbildung störe. Darum unterdrückt auch die Natur bei den vernunftlosen Thieren den Begattungstrieb nach der Befruchtung.

einer schmerzhaften Operazion, zu verweigern*). Nach der Geburt hebt die eigentliche Erziehung an, und zwar zunächst die körperliche, dann die geistige. Hier schliefst sich nun die Pädagogik an die Ethik an oder diese muss auf jene verweisen, wenn Eltern vollständig wissen wollen, was sie als Erzieher ihrer Kinder thun und lassen sollen. Fühlen sie sich dazu nicht geschickt, so ist es freilich besser, wenn sie diefs Geschäft Andern übertragen oder wenigstens verständige Gehülfen dazu annehmen. Dass es Pflicht der Eltern sei, ihre Kinder in die Schule zu schicken, lässt sich also auch nur insoferne behaupten, als das Haus nicht selbst Schule sein und diese jenes in gewisser Hinsicht vertreten kann.— So lange nun die Kinder als Unmündige der elterlichen Gewalt unterworfen, ist der Wille der Eltern ihr einziges Gesetz, von dessen Befolgung sie sich nur dann und sofern entbinden dürften, wann und wiefern ihr eignes Gewissen bereits so regsam wäre, dass sie eine von den Eltern gebotene Handlung für unsittlich halten müssten. Sind sie aber als Mündige von der elterlichen Gewalt frei, so werden sie wenigstens aus Dankbarkeit gegen die Eltern als ihre ersten und gröfsten Wohlthäter auf deren Wunsch und Willen jede billige Rücksicht zu

*) Ob die Mutter verpflichtet sei, sich selbst tödten zu lassen, wenn das Kind nicht anders lebendig zur Welt kommen kann, ist wohl eine hyperkasuistische Frage, auf die ich keine rechte Antwort weifs, weil ich mir den Fall nicht recht bestimmt denken kann.

nehmen, die etwa bemerkten Schwachheiten und Fehler derselben mit Nachsicht zu beurtheilen, und der Hülflosigkeit ihres Alters sich mit sorgsamer Pflege anzunehmen haben. Denn wenn überhaupt das Alter von der nachreifenden Jugend zu ehren und zu unterstützen ist, so ist diefs um so mehr für Kinder Pflicht; und darum sind auch Kinder, die ihre Eltern im Alter beschimpften, mishandelten oder darben liefsen, von jeher mit Abscheu betrachtet worden *)

Anmerkung 3.

Das Verhältniss zwischen Herrschaft und Dienerschaft soll ebenfalls nicht blofs dem strengen Rechte gemäfs bestimmt, sondern auch sittlich möglichst veredelt werden. Es ist also nicht genug, dass die Herrschaft ihrer Dienerschaft Lohn und Brod im bedungenen Maafse darreiche, nicht zu viel von ihr fodre, sie nicht sklavisch behandle u. s. w., sondern sie soll auch den Dienst möglichst erleich-

*) Wenn bei einigen wilden Völkern die Kinder ihre abgelebten Eltern zu tödten pflegen, so geschieht es nur, weil sie kein besseres Mittel kennen, die hülflosen Eltern vor den Quaalen des Alters und dem Hungertode zu schützen. Der schnelle Tod erscheint dann den Eltern selbst als die letzte Wohlthat, die sie noch von den Händen ihrer Kinder empfangen können. Dagegen vergl. man, was die alten Gesetzgeber der Griechen in dieser Hinsicht verordneten, in Bendtsen's Abhandlung: Θρεπτρα *Graecorum* S. 63 ff. (In Münter's *Miscellanea Hafniensia*. B. 1. H. 1).

tern, für Leben, Gesundheit, körperliche und geistige Wohlfahrt der Dienenden sorgen, Fehlende mild zurechtweisen und schonend bestrafen, treue und vieljährige Dienste groſsmüthig belohnen u. s. w. Die Dienerschaft aber soll auch den Dienst nicht nach bloſser Schuldigkeit abmessen, sondern leisten soviel sie vermag, nicht störrig und widerspenstig sein, sondern allen gerechten und billigen Foderungen der Herrschaft willig entsprechen, nicht bloſs das Eigenthum, sondern auch die Ehre der Herrschaft und das Geheimniss der Familie als ihr eignes bewahren u. s. w. Bei diesen Vorschriften wird jedoch vorausgesetzt, dass das Dienstverhältniss in sich selbst gerecht sei, mithin nicht auf bloſser Gewalt, sondern auf (ausdrücklichem oder stillschweigendem) Vertrage ruhe. Wo also Sklaverei oder Leibeigenschaft statt findet, da kann die Moral der Herrschaft nur gebieten, das ungerechte Verhältniss sobald als möglich in ein gerechtes zu verwandeln, und der Dienerschaft nur rathen, ihr trauriges Loos so lange in Geduld zu ertragen, bis entweder die Groſsmuth der Herrschaft oder ein günstiges Geschick demselben ein Ende macht, damit nicht übel noch ärger werde (I. §. 116.) *).

*) Denen, welche behaupten, dass es Natursklaven gebe, auf welche Obiges nicht anwendbar wäre, hat schon Rousseau im *Contrât social* treffend geantwortet: „*S'il y a des esclaves par* „*nature, c'est parcequ'il y a eu des esclaves contre nature.* „*La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a* „*perpétués.*"

Anmerkung 4.

Verwandte heissen auch Blutsfreunde zum Unterschiede von den Herzens- oder Gemüthsfreunden, wiewohl zwischen Verwandten oft gar keine Freundschaft statt findet. Leben sie in der Familie als Hausgenossen, so haben sie gleiche Pflicht mit allen Familiengliedern, nämlich das Wohl der ganzen häuslichen Gesellschaft nach Kräften und nach dem ihnen angewiesnen Wirkungskreise zu besorgen. Leben sie aufser der Familie, so sind sie eigentlich als Fremdlinge zu betrachten, die aber doch eben der Verwandtschaft wegen mit der Familie in einer nähern Verbindung stehn und vermöge derselben auch einen lebhaftern Antheil am Wohle der Familie nehmen, mithin es da, wo sie können, befödern sollen. Nur werden sie sich dabei aller unbefugten Einmischung in die innern Angelegenheiten des Hauses, wodurch so oft von Seiten der Verwandten das eheliche Verhältniss des Hausvaters und der Hausmutter getrübt, der Hausfriede gestört, die Kinder verzogen und die Dienstboten verdorben werden, zu enthalten haben. Auch darf der die Verwandten beherrschende Gemeingeist, den man auch den Familiengeist nennt, nicht in Kastengeist, Nepotismus u. d. g. ausarten (§. 53. Anm.).

§. 55.

In Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft ist es Pflicht eines jeden Theilneh-

mers an derselben, er sei Staatsbürger im eigentlichen Sinne oder bloſser Staatsgenosse, Obrigkeit oder Unterthan, die Zwecke jener Gesellschaft dergestalt vor Augen zu haben, dass das Bürgerthum mit dem Menschenthum auf das Innigste verschmolzen werde. Dadurch wird die Menschenliebe zur Vaterlandsliebe (Patriotismus), die also als praktische Liebe nichts anders ist, als die in Bezug auf den Staat, dem man (durch Geburt oder Wahl) angehört, von der Vernunft gefoderte, mithin pflichtmäſsige Denkart und Handlungsweise. Achtung und daraus herflieſsender Gehorsam gegen die Gesetze des Staats und thätige Befödrung der öffentlichen Wohlfahrt, folglich auch Bereitwilligkeit zur Vertheidigung des Vaterlandes gegen feindlichen Angriff, selbst mit Aufopferung des eignen Lebens, sind also die Grundzüge im Charakter des wahren Patrioten.

Anmerkung.

Die Pflichten des Bürgers gegen seine Mitbürger und den Staat fallen eigentlich zusammen mit den Pflichten des Menschen gegen seine Nebenmenschen im Einzeln und im Ganzen. Denn der

Mensch kann vernünftiger Weise gar nicht anders mit Andern zusammen leben wollen, als in einer solchen Gesellschaft, dergleichen der Staat ist, weil nur in ihr die Idee des Rechts so vollständig, als es überhaupt unter Menschen möglich, realisirt und die ganze Fülle dessen, was zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört, gegeben werden kann (I. §. 72). Also ist es auch Pflicht jedes guten Bürgers, nicht nur alles zu lassen, was den Staat gefährden kann (Aufruhr, Empörung, Meuterei, Verrath, Verschwörung u. dgl.) sondern auch alles zu thun, was den Staat erhalten und blühend machen kann (Vertheidigung desselben gegen Feinde, Befödrung der Gewerbsamkeit und des Handels, Unterstützung der öffentlichen Bildungs- Sicherungs- und Wohlthätigkeitsanstalten, willige Zahlung der gesetzlichen Abgaben ohne betrügliche Verkürzung u. dgl.). Alles dieſs geschieht von selbst, wo das Herz von Vaterlandsliebe beseelt ist. Es gibt aber auch hier wie überall eine doppelte Liebe. Die pathologische Vaterlandsliebe ist bloſse Anhänglichkeit an den väterlichen Boden d. h. das Land, wo man geboren und erzogen ist. Diese Anhänglichkeit ist natürlich, gleichsam instinktartig oder thierisch. Sie beseelt den Lappländer, Irokesen und Hottentotten so gut, als den Deutschen, den Engländer, den Franzosen u. s. w. Sie ist daher auch gar nicht tadelswerth, muss aber auf vernünftige Grundsätze gebaut werden, wenn sie sittlichen Werth haben soll. Dann verwandelt sie sich in eine prakti-

sche Vaterlandsliebe d. h. in eine pflichtmäfsige Denkart und Handlungsweise gegen den Staat, dem man angehört, unangesehn, ob man ihm durch Geburt oder durch Wahl angehöre. Es kann nämlich gar wohl ohne irgend eine Pflichtverletzung geschehen, dass man den Staat, in welchem man geboren und erzogen, das erste oder ursprüngliche Vaterland, verlasse und einem andern sich anschliefse, z. B. wenn jener Staat uns nicht die nöthigen Subsistenzmittel oder einen unsern Kräften angemessnen Wirkungskreis darbietet, wenn er uns um der Religion willen oder überhaupt wegen gewisser Meinungen bedrückt und verfolgt, den vollen Genuss des Bürgerrechts versagt u. s. w. Denn der Mensch ist ja keine Sache, die diesem oder jenem Lande gleich der Erdscholle angehörte, oder womit der Staat nach Belieben schalten und walten könnte. Das Menschenthum an sich steht höher als das Bürgerthum. Wo demnach jenes mit diesem nicht innig verbunden werden kann, wo jenes durch dieses in seinen wesentlichen Foderungen beeinträchtigt wird: da ist es sogar Pflicht, das Menschenthum, das Einige, was selbst die ursprüngliche Bedingung alles Bürgerthums ist, zu retten, und sich unter den verschiednen Gestalten des Bürgerthums, die sich in der Welt der Erscheinungen darbieten, d. h. unter den mancherlei Staaten um uns her denjenigen zu wählen, der den Foderungen des Menschenthums in uns mehr entspricht. Ein solches frei erwähltes Bürgerthum kann man dann wohl noch lie-

ber gewinnen, als das angeborne. Die Liebe kann in Bezug auf das zweite Vaterland noch inniger und stärker werden, als in Bezug auf das erste, indem das pathologische Gefühl wandelbar ist und nach und nach von einem Gegenstand auf den andern übergehen kann, so dass man am Ende das zweite Vaterland praktisch und pathologisch zugleich liebt. Aber das Praktische muss doch immer das Vorherrschende, die Regel und Richtschnur der patriotischen Denkart und Handlungsweise sein. Denn sonst artet der Patriotismus nur allzuleicht in jenes unseelige Streben aus, Macht, Ruhm und Wohl des eignen Staats auf Unkosten aller übrigen zu befödern — ein ungerechter und liebloser Patriotismus, wie wir ihn oft nicht nur bei Griechen und Römern, sondern auch bei vielen gebildeten Völkern neuerer Zeit erblicken. Solcher Patriotismus mag manche glänzende That hervorbringen. Im Grunde ist er aber doch nur verkappter Egoismus und führt daher auch gewöhnlich die Völker an den Abgrund des Verderbens. Ein echter Patriot wird also freilich das Wohl seines Vaterlandes möglichst zu födern suchen, aber nie durch widerrechtliche und grausame Mittel; er wird, wie einst Aristides zu den Atheniensern über ein von Themistokles vorgeschlagnes Mittel der Art, sagen: Das Mittel ist unsrer nicht würdig, weil es nicht gut ist *).

*) Die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen, so wie der verschiednen Stände in der Bürgergesellschaft gegen einander ergeben sich aus dem Obigen so leicht von selbst, dass es überflüssig scheint, sie noch besonders darzustellen.

§. 56.

Die Menschenliebe auf das ganze Menschengeschlecht bezogen heifst **Weltbürgersinn** (Kosmopolitismus). Dieser besteht also in einem unbeschränkten Gemeingeiste oder in dem Bestreben, Vollkommenheit und Glückseligkeit unter den Menschen aller Zeiten und Länder so weit zu verbreiten, als es die beschränkten Kräfte des Einzelen nur immer gestatten mögen. Der echte Kosmopolit kann und soll daher ebensowohl ein wahrer Patriot, als ein würdiger Hausvater oder überhaupt ein guter Mensch sein.

Anmerkung.

Wie sehr auch die Menschen durch Abstammung, Sprache, Sitte, Farbe, Wohnsitz, Verfassung, Religion, Kultur und eine unzählbare Menge von andern Umständen und Verhältnissen von einander verschieden sein mögen — immer sind sie doch Glieder einer und derselben grofsen Familie, Kinder eines und desselben himmlischen, wenn auch vielleicht nicht irdischen, Vaters. Sie sollen sich also auch als Brüder und Schwestern oder als Verwandte betrachten und behandeln, wenn sie auch weder den Grad ihrer Verwandtschaft bestimmen noch überhaupt historisch nachweisen können, dass sie wirklich durch gemeinschaftliche Abstammung von

Einem Menschenpaare mit einander verwandt seien *). Hierin besteht nun eben die allgemeine Menschenliebe, welche aber bloſs praktisch ist, weil es nicht möglich, alle Menschen pathologisch zu lieben, da diese Liebe eine persönliche oder individuale Zuneigung ist, welche Bekanntschaft mit der Person und ein bestimmtes Verhältniss zu ihr voraussetzt. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet bilden auch alle Völker zusammengenommen Ein Volk und alle Staaten Einen Staat, dessen Gebiet (*territorium*) die ganze Erde ist. Diese ist also unser gemeinschaftliches Vaterland, unsre Welt. Ieder Mensch heiſst daher ein Bürger dieses groſsen Staaten-Staates, ein Erden- oder Weltbürger (*cosmopolita*). Weltbürgersinn oder Weltbürgergeist (*cosmopolitismus*) ist folglich nichts anders als ein Gemeingeist, der sich nicht auf Ort und Zeit, auf diese oder jene gesellige Verbindung einzeler Menschen beschränkt, sondern das ganze Menschengeschlecht und auch

*) Das Menschengeschlecht hat ebensowenig ein Bewusstsein von seinem Ursprunge als der einzele Mensch. Dieser nimmt nur auf Treu' und Glauben an, dass er von diesem oder jenem andern Menschen abstamme. So nehmen wir auch im Vertrauen auf eine alte morgenländische Sage an, dass alle Menschen von Einem Paare abstammen. Ob dieſs wahr oder nicht, geht uns hier nichts an. Denn die Frage hat eigentlich nur ein spekulatives (theils historisches theils physikalisches) Interesse. Möchten also die Neger immerhin einen andern Stammvater haben. Sie sind als Menschen doch unsre Brüder und sollen ebendarum nicht unsre Sklaven sein.

dieses nicht bloſs in der Gegenwart, sondern in seiner ganzen Zukunft befasst, und sich ebendarum auch für dessen Vergangenheit interessirt. Denn was ist unser Interesse für die Geschichte anders, als Theilnahme an den Schicksalen des groſsen Ganzen, welches wir unser Geschlecht nennen? — eine Theilnahme, die uns antreibt, nicht bloſs in und mit der Gegenwart, sondern auch in und mit der Vergangenheit und Zukunft zu leben und so unser Dasein idealisch gleichsam rückwärts und vorwärts durch die Unendlichkeit zu verbreiten. Nehmen wir nun das Wort Kosmopolitismus in diesem einzig wahren Sinne, so ist er nicht nur völlig tadellos, sondern auch sittlich nothwendig. Denn es soll jeder von uns streben, menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit im möglich gröſsten Umfange zu befödern, also nicht bloſs in Bezug auf sich und die Seinigen, sondern auch in Bezug auf die, welche mit ihm dasselbe Dorf, dieselbe Stadt, dieselbe Provinz, dasselbe Land, denselben Welttheil, denselben Weltkörper bewohnen. Iede Gränze, die man hier stecken möchte, wäre doch nur willkürlich. Nur die Gränze kann hier gelten, welche die Natur selbst uns gesetzt hat, indem sie uns gerade diesen Weltkörper als unsern Wohnplatz und Wirkungskreis im groſsen Weltall anwies. Und ist es etwa nicht möglich, dass der einzele Mensch ein Wohlthäter seines ganzen Geschlechts werde? Ist nicht jeder, der eine nützliche Entdeckung oder Erfindung macht und zur allgemeinen Bekanntschaft

bringt, ein solcher Wohlthäter? Ist es nicht jeder, der für Wissenschaft und Kunst, Aufklärung und Bildung, Geschmack und Sitte, Recht und Tugend und Religion sein Leben hindurch wirkt? — Aber leidet nicht der Patriotismus durch den Kosmopolitismus? Mit demselben Rechte könnte man fragen: Leidet nicht der Domesticismus (der häusliche oder Familiensinn) durch den Patriotismus? Der echte Kosmopolit, wie er so eben beschrieben, erfüllt gewissenhaft jede seiner Pflichten in jedem seiner Lebensverhältnisse, und betrachtet sowohl das Haus als den Staat als diejenigen Plätze, von welchen aus er eben zunächst auf das Ganze wirken soll. Er ist also wesentlich verschieden von jenen Egoisten, die sich nirgend fixiren, an nichts anschliefsen wollen, damit sie, frei von allen geselligen Banden, überall ihrem Vergnügen ungehindert nachgehen können, nach dem Grundsatze: *Ubi bene, ibi patria* *). Eben so verschieden ist er von jenen Schwärmern, die wie irrende Ritter (*à la Don Quixote*) in der Welt herumziehn und auf Abentheuer der Wohlthätigkeit ausgehn, eigentlich aber nur ihre eitle Persönlichkeit überall zur Schau herumtragen wollen. Endlich ist er auch wesent-

*) Dieser Satz ist falsch, weil er den Begriff des Vaterlandes nach dem bloſsen Wohlsein bestimmt. Aber auch der umgekehrte ist falsch: *Ubi patria, ibi bene.* Denn wen das Vaterland hungern oder durch die Inquisizion foltern lässt, der kann doch nur mit sardonischem Lächeln ausrufen: *Heu, quam bene mihi est!*

lich von jenen Allerweltsfreunden unterschieden, welche Moliere im Sinne hat, wenn er sagt: „*L'ami du genre humain n'est point du tout mon* „*fait.*“ Es sollte nur heifsen: *L'ami de tout le monde.* Denn Freund des Menschengeschlechts ist jeder wahre Menschen- und Gottesfreund, jeder Mensch von sittlich gutem, festem und edlem Charakter. Der Allerweltsfreund aber ist ein so charakterloses, selbgefälliges, wankelmüthiges und nichtswürdiges Ding, dass man ihm viel zu viel Ehre erweist, wenn man ihn einen Menschenfreund nennt. Denn im Grunde meint er es nur mit sich selbst gut.

Der angewandten Tugendlehre
zweiter Abschnitt.

Angewandte ethische Methodenlehre.

§. 57.

Wiewohl die Anlagen des Menschen ursprünglich gut sind (§. 35. Anm. 3), so zeigt sich doch, soweit unsre Erfahrung reicht, in allen Menschen, die von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen im Stande sind, sowohl im rohen und vereinzelten als im gebildeten und gesellschaftlichen Zustande, ein gewisser **Hang zum Bösen** (*propensio ad malum*) d. h. eine allgemeine Geneigtheit vom Sittengesetze abzuweichen und sich Ausnahmen davon zu Gunsten der Neigungen zu erlauben.

Anmerkung. 1.

Wenn das, was in der reinen Asketik oder ethischen Methodenlehre in Bezug auf sinnlich-ver-

nünftige Wesen überhaupt gesagt worden, nunmehr näher auf den Menschen angewandt werden soll, so muss vor allen Dingen die Frage beantwortet werden: Wie verhält sich der Mensch, empirisch genommen, zum Sittengesetze? Ist er von Natur d. h. so, wie er in der Sinnenwelt mit seiner freien Thätigkeit erscheint, gut oder bös? Ist er geneigter, das Gesetz zu befolgen oder es zu übertreten? Wäre das Letzte der Fall, so würde man allerdings berechtigt oder vielmehr genöthigt sein, dem Menschen einen Hang zum Bösen beizulegen, so zwar, dass dieser Hang als eine empirische, die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur, wenn auch nicht aufhebende, doch vermindernde und gleichsam entstellende Makel zu betrachten wäre. Um hier mit der nöthigen Vorsicht zu Werke zu gehn, muss zuvörderst bemerkt werden, dass sich jene Frage nicht mit Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit beantworten lässt. Denn wir befinden uns auf dem Felde der Empirie, wo nur durch Indukzion und Analogie bewiesen werden kann. Beide Beweisarten aber geben nur einen bald höhern bald niedern Grad der Wahrscheinlichkeit (Th. Ph. I. §. 166—169). Betrachten wir nun die Menschen so, wie sie sich sowohl in der vergangenen (protensiven) als in der gegenwärtigen (extensiven) Erfahrung darbieten, so zeigt sich ihre sittliche d. h. freie und zurechnungsfähige Handlungsweise durchaus mit Sünde behaftet. Daher sprechen wir den Satz, dass alle Menschen sündigen, mit der-

selben Zuversicht aus, als den, dass sie alle sterben, indem die ganze Geschichte kein zuverlässiges, über allen Zweifel erhabnes Beispiel vom Gegentheile aufzuweisen hat. Dass sie aber auch alle zum Sündigen geneigt seien, muss man theils aus der Allgemeinheit des Sündigens selbst schliessen, da wir es zu allen Zeiten und an allen Orten und in allen Zuständen (der Roheit und der Kultur, der Isolirung und der Vereinigung zu solchen Gesellschaften, die doch auf Bändigung der Begierden und Veredlung des Menschen überhaupt hinarbeiten) antreffen, theils aber daraus, dass auch die besten Menschen eingestanden haben, wie oft und stark sie zur Sünde versucht wurden, wie schwer der Kampf mit ihren Neigungen war, und wie sie doch nicht immer als Sieger aus diesem Kampfe hervorgingen. Daher die gleichsam sprichwörtlichen Redensarten: *Video meliora proboque, deteriora sequor* — *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.* — Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach — Wollen hab' ich wohl, aber das Vollbringen fehlt mir u. s. w. Je aufrichtiger endlich jemand sich selbst prüft, desto williger wird er eingestehn, dass auch er keine Ausnahme von der Regel mache, dass auch bei ihm sich jener Hang zum Bösen finde, der sich in der sittlichen Handlungsweise der Menschen überall offenbart. Er offenbart sich aber freilich nicht bei Allen auf gleiche Weise und in demselben Grade. Bei Einigen offenbart er sich als eine Art von Gebrechlichkeit (*fragilitas*) d. h. als Schwäche in Befolgung

folgung genommener Maximen überhaupt, als Untreue gegen unsre Vorsätze in Ansehung einer gewissen Lebensordnung, unsrer häuslichen Einrichtung, unsres Aufwandes, unsres Benehmens gegen Andre u. s. w. Bei Andern als Unlauterkeit (*impuritas*) d. h. als Geneigtheit, das Gute nicht um seiner Güte, sondern um des damit verknüpften Vortheils willen zu thun, und eben so das Böse nicht um seiner Schändlichkeit, sondern um seiner Schädlichkeit willen zu lassen, und sich dabei doch einzubilden, dass man ein sittlich-guter Mensch, ein aufrichtiger Verehrer der Tugend sei. Bei noch Andern endlich als Verdorbenheit oder Verkehrtheit (*corruptio s. perversitas*) d. h. als Geneigtheit, das Gute zu lassen und das Böse zu thun, wenn die Begierden uns dazu anreitzen. Hieraus erhellet zugleich, dass jener Hang zum Bösen mehr als bloſse Sündfähigkeit, dass er eine wirkliche Sündhaftigkeit oder Bösartigkeit des menschlichen Herzens (*vitiositas s. pravitas animi humani*) sei. Denn die Vernunft gebietet ja eben, dass man seinen Vorsätzen treu sein und das Gute um sein selbst willen, mithin ohne alle Ausnahme thun solle, was auch die Begierden dagegen einwenden mögen. Die Vernunft muss also auch die Geneigtheit zum Gegentheile oder den Hang zum Bösen schon selbst als etwas Böses misbilligen, wenn auch daraus keine anderweite böse Handlung hervorginge, um so mehr aber, wenn dieſs der Fall wäre, wie er es denn wirklich ist.

Anmerkung 2.

Der Hang zum Bösen kann nicht als eine wirkliche Anlage zum Bösen betrachtet werden. Denn die Anlagen des Menschen sind ursprünglich gut, wie schon oben erwiesen worden. Wollte man nun neben diesen noch eine besondre Anlage zum Bösen setzen, so würde man einen positiven Gegensatz in der menschlichen Natur annehmen, einen Widerstreit in den Grundbestimmungen derselben, welcher die reale Möglichkeit einer solchen Natur eben so aufheben würde, wie ein Widerstreit in den wesentlichen Merkmalen eines Begriffs die logische Möglichkeit desselben aufhebt (Th. Ph. I. §. 18). Ueberdiess wäre dann weder der Hang zum Bösen noch irgend eine daraus hervorgehende böse That zurechnungsfähig; der Mensch wäre dann genöthigt, bisweilen zu sündigen; und selbst das Gute, was er daneben vollbrächte, erschiene mehr als ein glücklicher Zufall, denn als seine That. Der Hang zum Bösen muss also als eine solche Modifikazion der menschlichen Natur betrachtet werden, die wegfallen könnte und sollte. Weil sie aber doch bei allen Menschen, soweit man nach der Erfahrung darüber urtheilen kann, angetroffen wird, so scheint sie allerdings zum empirischen Charakter der Menschengattung, wie sie nun einmal ist, zu gehören. Deswegen betrachtet man auch jenen Hang als etwas Natürliches, oder sagt, der Mensch sei von Natur böse, ungeachtet die Natur als solche nicht Schuld an unsrem sittlichen Ver-

derben sein kann, weil es dann gar kein Verderben dieser Art (nämlich ein moralisches) geben würde. Da also alles Sittliche, es heiſse gut oder bös, als hervorgehend aus der Freiheit des Willens gedacht werden muss, so muss auch der in jedem von uns befindliche Hang zum Bösen seinen Grund in irgend einem Willensakte haben. Weil aber der Hang zum Bösen sich schon äuſsert, sobald der Mensch nur anfängt, Spuren einer freien Thätigkeit in seinem Thun und Lassen zu zeigen; weil er sich schon in dem Streben der Kinder nach dem Verbotnen, in ihrer Widerspenstigkeit, ihrem Eigensinne, ihrem Trotze, ihrer Gewaltthätigkeit gegen einander, selbst in ihren Spielen offenbart *): so lässt sich freilich

*) Kinder pflegen theils mit leblosen Dingen, theils mit Thieren, theils mit einander zu spielen. In Bezug auf die ersten zeigen sie eine gewisse Zerstörungslust, die man allenfalls aus einem noch nicht geregelten Thätigkeitstriebe ableiten kann. Wenn sie aber mit Thieren spielen, so martern und quälen sie dieselben gewöhnlich auf eine Weise, dass man wohl sieht, es mache ihnen Vergnügen, das Thier, mit welchem sie anfangs nur spielten, sich nach und nach ganz zu unterwerfen, es nach bloſser Laune zu behandeln und endlich gar zu peinigen, wenn sie auch von dieser Pein noch keinen bestimmten Begriff haben und den Grad derselben nicht beurtheilen können. Die Spiele der Kinder mit einander endlich arten gewöhnlich, wenn sie längere Zeit dauern, in Neckereien, Zänkereien und Schlägereien aus. Kurz wir finden in den Spielen der Kinderwelt fast alle Szenen, die wir in dem ernstern Treiben der erwachsenen Menschenwelt antreffen, nur dort im verjüngten Maaſsstabe, weshalb wir dort bloſs Unart

kein bestimmter oder erscheinender Willensakt als Grund des Hanges zum Bösen nachweisen, sondern es muss dieser Grund in das Gebiet des Intelligibeln fallen. Wir sagen also: Der Hang zum Bösen ist ein subjektiver Bestimmungsgrund zur Unsittlichkeit, der jeder erscheinenden bösen That vorausgeht, der aber, weil er nicht dasein soll, selbst etwas Unsittliches oder Böses ist, und daher seinen Grund auch in der Freiheit, jedoch in einem blofs intelligibeln Willensakte haben muss, welcher ebendarum auf keinen bestimmten Zeitpunkt beziehbar ist, sondern sich in jenes dunkle Gebiet des menschlichen Daseins verliert, wo der Mensch anfängt, sich als ein zur Freiheit berufenes Wesen zu zeigen. Mit andern Worten heifst diefs nun freilich eben soviel als: Der Ursprung des Hanges zum Bösen, so wie des Bösen überhaupt, ist für uns unerklärbar und unbegreiflich. Ihn aus der blofsen Eingeschränktheit der menschlichen Natur erklären, genügt nicht, da hieraus allenfalls die Sündfähigkeit, aber nicht die Sündhaftigkeit der Menschen begreiflich ist. Ihn aus (schlechter) Erziehung und (bösem) Beispiel erklären, heifst sich im Kreise drehn; denn die Erzieher und Beispielgeber waren

nennen, was hier Sünde, Laster oder Verbrechen heifst. Man kann also mit Recht sagen: Der Mensch ist böse von Jugend auf; und die hochgepriesne Unschuld der Kinderwelt dürfte sich, beim Lichte besehn, wohl nur auf die Kinder beschränken, die noch in Windeln und Wiegen liegen oder überhaupt noch keine Spur von freier Thätigkeit zeigen.

ja auch mit der Sünde behaftet. Ihn aus der Sinnlichkeit erklären, genügt wieder nicht, da diejenigen Moralisten, welche die Tugendlehre in eine Klugheitslehre verwandeln, nicht mit Unrecht behaupten, dass selbst die Sinnlichkeit bei der Tugend ihre Rechnung finde, wenn der Mensch seinen Vortheil gehörig verstehe. Setzt man aber ein solches Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft oder das höhere Geistesvermögen überhaupt, wodurch dieses gleichsam wider Willen zu unsittlichen Handlungen fortgerissen werde, so setzt man das zu Erklärende selbst als Erklärungsgrund und veranlasst dadurch die neue Frage: Woher jenes unseelige Uebergewicht? Setzt man endlich als Erklärungsgrund eine allgemeine Verdorbenheit der menschlichen Vernunft, wie denn die Misologen aller Zeiten nicht unterlassen haben, die Vernunft hauptsächlich von dieser Seite anzuklagen und sie für die Quelle, wo nicht alles, so doch des moralischen Elends, unter welchem die Menschheit seufzet, auszugeben, so kehrt nicht nur die Frage zurück: Woher diese allgemeine Verdorbenheit der Vernunft? — sondern man raubt auch dem Menschen alle Hoffnung der Rettung. Denn diese mag nun kommen, woher sie wolle, so muss doch die Vernunft das dargebotne Rettungsmittel wenigstens beurtheilen und anwenden. Wie kann sie aber diefs, wenn sie so ganz und gar verdorben, wie jene Misologen behaupten? Ja wie kann sie dann nur noch irgend eine gesetzgebende Autorität haben, um nach

ihren Gesetzen zu erkennen, was überhaupt gut und bös, und ob wir mehr zu diesem oder zu jenem geneigt? — Die Moralphilosophie kann also den Ursprung des Bösen und des Hanges dazu in der Menschenwelt schwerlich erklären. Ob aber die Religionsphilosophie mehr Aufschluss darüber geben könne, muss hier dahin gestellt bleiben.

Anmerkung 3.

Der Hang zum Bösen ist von Einigen ein Wurzelübel (*malum radicale*) von Andern eine ursprüngliche oder auch eine Erbsünde (*peccatum originarium s. haereditarium*) genannt worden. Soll sich der erste Ausdruck — der, soviel uns bekannt, zuerst von Kant gebraucht worden *) — darauf beziehn, dass jener Hang so tief in die menschliche Natur eingewurzelt, dass er nun gar nicht mehr auszurotten, so behauptet man theils etwas Unerweisliches theils etwas höchst Trostloses für den Menschen. Soll er aber nur andeuten, dass jener Hang die Wurzel alles sittlichen Uebels in der Menschenwelt, so kann man ihn wohl unbedenklich brauchen. Dasselbe gilt vom zweiten Ausdrucke. Ursprüngliche Sünde könnte nämlich jener Hang

*) In seiner Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft S. 3—58. Dass in den neuerlich aus nachgeschriebnen Heften herausgegebnen Vorlesungen desselben über die philos. Religionsl. nichts davon steht, wird keinen Unbefangenen befremden.

insofern heifsen, als er der Ursprung oder die Quelle aller anderweiten wirklichen Sünden ist. Weil aber das Ursprüngliche in der Philosophie auch das Wesentliche und Nothwendige bedeutet, so würde man in diesem Sinne ohne Widerspruch gar keine ursprüngliche Sünde annehmen können. Der letzte Ausdruck aber ist durchaus unpassend. Denn bei einer Sünde, die allen Menschen angeerbt oder angeboren d. h. durch die blofse Fortpflanzung des Geschlechts als eine natürliche Handlung mitgetheilt sei, lässt sich gar nichts Vernünftiges denken, da etwas Moralisches oder Zurechnungsfähiges doch nicht physisch mittheilbar sein kann. Und wer hat sie denn zuerst mitgetheilt und wie ist der Mittheilende selbst dazu gekommen? Wollte man sich hier auf die bekannte Geschichte vom Sündenfalle der ersten Eltern berufen, so müsste man erst erweisen, dass man hier eine wirkliche Historie und keine blofse Mythe vor sich habe. Aber auch das Erste zugegeben, sieht man aus der ganzen Erzählung nur so viel, wie die ersten Menschen sündigten, nicht aber, wie von ihnen aus die Sünde zu allen Menschen hindurchgedrungen. Ein einziger, noch dazu sehr unbedeutender Fehltritt, eine blofse Näscherei, kann doch nicht die ganze physische und moralische Natur des Menschen umgewandelt haben, selbst wenn die genossene Frucht giftartig gewesen. Nimmt man hingegen die Erzählung als Mythe und die darin als Verführerin auftretende Schlange als Symbol des bösen Prinzips, gleichsam als Maske des

Satans, so würde auch hier darauf hingedeutet, dass der eigentliche Grund des Bösen im Intelligibeln zu suchen, aber eben darum für uns unbegreiflich sei.

§. 58.

Ungeachtet des Hanges zum Bösen im Menschen bleiben doch die sittlichen, durch die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft bestimmten, Vorschriften in ihrer vollen Kraft und Würde. Da also der Mensch sittlich-gut sein soll, so muss er es auch sein können. Weil aber der Mensch, um gut zu werden, nicht von der Unschuld sondern von der Sündhaftigkeit beginnt, so ist die moralische Besserung ein Ausgang vom Bösen zum Guten und heiſst daher mit Recht eine Bekehrung oder Umkehrung des Herzens und Lebens d. i. der ganzen sittlichen Denkart und Handlungsweise.

Anmerkung.

Der in unsern sittlichen Anlagen gegründete Keim des Guten ist durch den Hang zum Bösen nicht vertilgt oder ganz erstickt, sondern nur in seiner Entwickelung gehemmt. Wir bleiben doch immer freie Wesen und können dem Hange widerstehn, wenn wir nur ernstlich wollen. Die sitt-

lichen Vorschriften behalten also für uns denselben Inhalt und dieselbe Verbindlichkeit, und darum ist auch in der Ethik oder Elementarlehre bei Darstellung dieser Vorschriften auf jenen Hang gar keine Rücksicht genommen worden. Erst hier, in der Asketik oder Methodenlehre, mussten wir ihn berücksichtigen, weil dadurch die Art und Weise sittlich-gut zu werden bedingt ist. Fände sich der Mensch, indem er an die Bildung eines tugendhaften Charakters in und durch sich selbst denkt, ganz unschuldig, so wär' er schon halbweg gut d. h. im Begriffe gut zu sein, weil das Böse für ihn gar keine anziehende Kraft hätte. Das Gute würde als Zielpunkt seines Strebens desto lebendiger in sein Bewusstsein treten, ihn um so stärker anziehen, und er dürfte nur von dem Punkte aus, wo er sich findet, in gerader Richtung auf das Ziel losgehn. Die Besserung wäre sonach ein bloſser Fortschritt im Guten. Da er sich aber schon auf bösem Wege findet, so muss er erst umkehren, muss sich losreiſsen vom Bösen und zum Guten zurückwenden. Darum haben die Asketiker nicht mit Unrecht die Besserung eine Bekehrung (*conversio*) genannt und gefodert, dass jeder Mensch sich bekehre, weil jeder sich als Sünder finde, sobald er über seinen sittlichen Zustand nachdenke. Auch die bildlichen Ausdrücke einer Wiedergeburt (*palingenesia*, *regeneratio*) einer neuen Schöpfung oder der Anziehung eines neuen Menschen sind nicht unpassend. Denn der Gebesserte oder Bekehrte

ist gleichsam geistig neugeboren oder sittlich umgeschaffen; das Ich (das reine oder ursprüngliche) hat sein empirisches Gewand in moralischer Hinsicht abgestreift und ein neues angelegt; es ist nun ein andres (empirisches) Ich und zwar ein besseres geworden (Fund. §. 72). Diese Besserung aber, wenn sie nicht blofs eine flüchtige Anwandlung vom guten Willen, ein vorübergehender Wunsch des Gutwerdens, sondern eine dauerhafte Umwandlung der ganzen Denk- und Handlungsweise sein und echte Früchte in guten Werken bringen soll, muss aus zwei Akten bestehn, die, obwohl innig verbunden, dennoch wesentlich verschieden sind; es muss Herz und Leben gebessert werden. Die Herzensbesserung (μετανοια, *emendatio animi*) ist die Aenderung der den Willenshandlungen zum Grunde liegenden Gesinnung, die freie Aufnahme des Gesetzes in den Willen als Bestimmunggrund desselben aus reinem Pflichtgefühle. Die Lebensbesserung aber (μεταβασις εις αλλον βιον, *emendatio vitae*) ist die Aenderung des Verhaltens, wodurch die Gesinnung erscheint, die freie Annahme eines dem Gesetze angemessenen Betragens. Der erste Akt ist einfach und blofs intelligibel, der zweite zusammengesetzt und erscheinend. Iener ist eine Art von plötzlicher Revoluzion im Innern (ein Durchbruch des göttlichen Geistes, wie die Mystiker sagen), dieser eine allmälige Reform des Aeufsern, der Sitten, des Lebenswandels. Denn der Mensch kann nur nach und nach sich vom Bösen entwöhnen und es zur

Fertigkeit im Guten bringen. Dass nun das Herz gebessert sei, bewährt sich nur durch die Besserung des Lebens. Denn wer noch so sehr seine Sünden bereut, beweint, bekannt und Besserung gelobt hätte, aber immerfort in der alten Sündhaftigkeit beharrete, von dem könnte man unmöglich sagen, dass er sich bekehrt habe. Dennoch ist der Schluss von der Lebensbesserung auf die Herzensbesserung trüglich, weil jemand aus Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Lasters, aus Ueberdruss und Erschöpfung, aus eintretender Kälte des Alters u. s. w. sein äufseres Betragen ändern kann, ohne das Innere gebessert zu haben. Und da der Mensch sich so gern mit der Einbildung sittlicher Güte schmeichelt, wenn er nur ein gesetzmäfsiges Betragen an sich wahrnimmt, so ist die Ueberzeugung von der wirklich geschehenen Bekehrung nie vollständig und gewiss. Die Ueberzeugung von deren Möglichkeit aber ist eben so fest und zuverlässig, als die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens (§. 26.), folglich ein sittlicher Glaube, mit dem sich auch die Hoffnung eines höhern Beistandes von Seiten Gottes als sittlichen Weltregenten wohl verträgt, wie bereits oben (§. 27. Anm. 3.) bemerkt worden.

§. 59.

Man pflegt in Ansehung des sittlichen Zustandes der Menschen, wiefern er er-

scheint, die Zustände der Rohheit, Schwäche, Unlauterkeit, Bosheit, angehenden und festen Tugend zu unterscheiden. Diese Zustände kommen aber in der Erfahrung in mancherlei Mischungen und Abstufungen vor. Es lässt sich daher nie mit Sicherheit bestimmen, in welchem dieser Zustände sich jemand befinde und wann er aus einem in den andern übergehe.

Anmerkung.

Eigentlich kann sich der Mensch in sittlicher Hinsicht nur in einem doppelten Zustande befinden. Er ist entweder sittlich-gut oder sittlich-bös (§. 13. Anm. 4). Dieſs gilt aber nur in Bezug auf den intelligibeln Charakter. Das Empirische oder Erscheinende hingegen ist von unendlicher Mannichfaltigkeit, so mannichfaltig, als die Individualität. Ieder Mensch als ein der Sittlichkeit empfängliches Individuum hat daher seinen besondern empirischen Charakter und befindet sich in dieser Hinsicht in einem eigenthümlichen sittlichen Zustande. Wenn man also sechs solcher Zustände unterscheidet, so versteht es sich von selbst, dass dadurch die Mannichfaltigkeit der Erfahrung nicht erschöpft werden könne und solle. Man will dadurch nur einen ungefähren Maaſsstab zur Beurtheilung des sittlichen Zustandes, in welchem sich einzele Menschen und der Urtheilende selbst befinden können, an die Hand

geben. So sagt man von dem, welcher aus Unfähigkeit, moralische Begriffe und Grundsätze mit einiger Klarheit zu denken, sich blofs durch sein Gefühl der Lust und Unlust beim Handeln bestimmen lässt, er befinde sich im Zustande sittlicher Roheit. Ein solcher Mensch handelt gleichsam noch instinktartig, wie das Thier. In diesem Zustande befinden wir uns eigentlich alle von Natur. Denn das Kind handelt anfangs auch nach blofser Lust und Unlust und lernt erst nach und nach moralische Begriffe und Grundsätze mit solcher Klarheit denken, dass sie Bestimmungsgründe seines Willens werden können. Aber Millionen von Erwachsenen beharren zeitlebens in dieser Roheit, die freilich wieder eine unbestimmbare Menge von Abstufungen zulässt. Denn dass Huronen, Irokesen, Grönländer, Lappen, Tschuwaschen, Tschuktschen, Kamatschinzen, Kamtschadalen, Hottentotten, Kaffern, Schaggas, Arwisaer und andre wilde oder halbwilde Völker aufser Europa, so wie die Menschen der niedrigsten Volksklassen in Europa, insgesammt auf einer und derselben Stufe sittlicher Rohheit stehn, wird wohl niemand zu behaupten wagen. — Wer sich im Zustande sittlicher Schwäche befindet, möchte zwar wohl gern sittlich-gut sein, wenn es nur keine Anstrengung und Ueberwindung kostete, weshalb der Erfolg dem Wunsche nicht entspricht. Solche moralische Schwächlinge sind oft mit einer gewissen Gutmüthigkeit oder Gutherzigkeit ausgestattet, die sie bei Vielen liebenswürdig macht, weshalb sie sich auch wohl

auf ihr sogenanntes gutes Herz viel zu Güte thun und sich am Ende einbilden, sie seien wirklich sittlich-gut. Dass aber diese Schwäche ebenfalls ihre Grade habe, versteht sich von selbst. — Im Zustande sittlicher Unlauterkeit befindet sich, wer zwar äuſserlich ein pflichtmäſsiges Betragen zeigt, aber aus unreinen Absichten oder um sinnlicher Zwecke willen, nicht aus Achtung gegen das Gesetz, weshalb er da, wo er nicht von Andern beobachtet zu sein glaubt, sich auch kein Gewissen daraus macht, pflichtwidrig zu handeln. Hieher gehören besonders die Heuchler und Scheinheiligen, bei welchen sich gleichfalls gewisse Farbenspiele oder Schattirungen (*nuances*) und Gradualunterschiede denken lassen. — Im Zustande der Bosheit aber befindet sich der offenbare Uebertreter des Gesetzes, der auch nicht einmal äuſserlich den sittlichen Anstand beobachtet, sondern mit frecher Stirn der Tugend hohnspricht. Man nennt diesen Zustand, besonders da, wo er im höhern Grade erscheint, moralische Verhärtung oder Verstoktheit, weil das sittliche Gefühl in solchen Menschen gleichsam erstarrt oder erstorben ist; und wenn jemand sogar an der Verbreitung des Lasters durch Verführung Andrer Wohlgefallen zu finden scheint, so nennt man seine Bosheit teuflisch. — Die Zustände der angehenden und festen Tugend endlich unterscheiden sich schon von selbst als Abstufungen des tugendhaften Verhaltens. Wer das Gesetz achtet oder die Tugend liebt, aber es noch

nicht zur Fertigkeit im Guten, zur Beharrlichkeit im pflichtmäſsigen Verhalten aus Pflicht, gebracht hat, dessen Tugendhaftigkeit ist noch nicht befestigt, sondern erst im Beginnen. Und da dieſs bei tugendhaften Menschen, wie man sie in der Erfahrung wahrnimmt, wohl immer der Fall ist, so bezeichnet der Ausdruck feste Tugend eigentlich das Ideal des sittlich-guten, wie der Ausdruck teuflische Bosheit das Ideal des sittlich-bösen Charakters, also jener die höchste Stufe der Tugendhaftigkeit, und dieser den tiefsten Grad der Lasterhaftigkeit. Beide lassen sich, streng genommen, in der Erfahrung nicht nachweisen, sondern nur mittlere Grade, die sich dann auch oft vermischen oder in einander verlaufen, wie die Unlauterkeit der Bosheit oft sehr nahe kommen oder sich in dieselbe verwandeln kann. Besonders wird man finden, dass entlarvte Heuchler leicht erklärte Bösewichter werden, weil, wer dem Gesetze einmal innerlich nicht huldigt und gern geheim sündigt, nur noch einen Schritt zu thun braucht, um ihm auch äuſserlich den Gehorsam aufzukündigen und öffentlich zu sündigen. Aus der Mischung und Abstufung sittlicher Zustände muss es auch erklärt werden, wenn bei einzelen Menschen unter einer Menge von pflichtwidrigen Handlungen manche Züge der Groſsmuth oder des Edelsinns sich hervorthun, und wenn dagegen bei andern ungeachtet eines übrigens pflichtmäſsigen Betragens eine besondre Neigung zu gewissen Arten der Sünde (zu sogenannten Schooſs-

sünden, vornehmlich Wollustsünden, aus denen gewöhnlich, wiewohl mit Unrecht, nicht viel gemacht wird) stattfindet. Alles, was oben (§. 30.) bereits von dem Einflusse äufserer und zufälliger Umstände auf die Gestaltung des sittlichen Charakters gesagt worden, ist hier wieder in Anschlag zu bringen, weil eben dadurch unser sittlicher Zustand auf so mannichfaltige Weise modifizirt wird.

§. 60.

Da der Zweck aller Tugendübung oder moralischen Askese die Bildung eines tugendhaften Charakters ist (§. 33. Anm. a. E.), so heifst diefs ebensoviel, als dass dadurch der Zustand der festen Tugend in einem einzelen Subjekte hervorgebracht werden solle (§. 59). Diefs kann aber nur geschehen durch möglichste Entwickelung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit einerseits und fortwährende Bekämpfung des Hanges zum Bösen andrerseits (§. 57). Man kann diefs zusammen auch die sittliche Erziehung des Menschen nennen, die aber freilich mehr von eigner als fremder Thätigkeit abhangt.

Anmer-

Anmerkung. 1.

Wiefern und auf welche Weise der noch unreife oder unmündige Mensch von Andern, die bereits erzogen sind, wieder zu erziehen sei, sowohl überhaupt als besonders in sittlicher Hinsicht, muss die Pädagogik lehren. Hier haben wir es bloſs mit der sittlichen Selbsterziehung des Menschen zu thun, bei welcher man freilich auch von Andern unterstützt werden kann. Die Hauptsache aber beruht doch auf eigner Thätigkeit. Was nun zuvörderst die Entwickelung der ursprünglichen Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit betrifft, so lassen sich in dieser Beziehung, mit Hinsicht auf die bereits oben (§. 32) aufgestellten Regeln, dem Menschen, dem es ein Ernst um seine Veredlung ist, bloſs folgende Vorschriften geben: Man übe vor allen Dingen das Vermögen, Grundsätze überhaupt bestimmt zu denken und nach so gedachten Grundsätzen zu urtheilen und zu handeln. Denn das Urtheilen und Handeln nach dunkeln und verworrenen Vorstellungen, nach Maximen, die man nie recht klar und deutlich gedacht, oder gar nach bloſsen Gefühlen, über die man sich nie eine vernünftige Rechenschaft gegeben, führt uns gar zu leicht auf moralische Verirrungen, auf Annahme böser Gewohnheiten, die oft sehr schwer abzulegen, wenn man sie auch späterhin als böse anerkennt. — Sodann strebe man nicht bloſs nach Naturkenntniss d. h. nach Bekanntschaft mit den äuſsern Dingen, die dem Men-

schen als Gegenstände und Werkzeuge seiner sittlichen Thätigkeit gegeben sind, sondern auch nach Menschenkenntniss und zwar zunächst nach Selbkenntniss, weil diese die Bedingung von jener, und weil man ohne solche Kenntniss an der Verbesserung des sittlichen Zustandes seiner selbst sowohl als der gesammten Menschheit nicht mit Erfolg arbeiten kann. — Man belebe ferner in sich das Bewusstsein der Menschenwürde durch öfteres Nachdenken über die hohe Bestimmung eines moralischen Wesens, weil man dadurch am besten sich selbst achten lernt und diese Selbstachtung den Menschen am sichersten gegen die Gefahr schützt, vom Laster angesteckt und befleckt zu werden. — Auch das ästhetische Gefühl kultivire man durch fleiſsige Betrachtung des Schönen und Erhabnen in Natur und Kunst, weil man dadurch ein reineres und edleres Interesse an den Gegenständen des menschlichen Wohlgefallens in sich erweckt und nährt, als das grobsinnliche, welches sich bloſs auf den materialen Genuss und Gebrauch der Dinge bezieht (Th. Ph. III. §. 19 und 27). — Man schlieſse sich ferner im geselligen Umgange mit andern Menschen hauptsächlich an solche Personen an, die sich bereits durch einen hohen Grad sittlicher Bildung auszeichnen, und nehme sich dieselben gleichsam zum Muster für seine eigne Thätigkeit, weil nichts so sehr (besonders in frühern Jahren, wo das Herz noch weich ist und daher, dem Wachse gleich, jeden äuſsern Eindruck leicht in sich auf-

nimmt) auf die Gestaltung unsers Charakters einwirkt, als fremdes Beispiel und vertraulicher Umgang mit geachteten und geliebten Personen. — Man versäume endlich nicht die Theilnahme an solchen Anstalten, welche zunächst auf den positiven Religionskultus, mittels desselben aber auf Belebung und Befestigung der moralisch-religiosen Ueberzeugung und Gesinnung abzwecken. Denn wenn man nur das äufsere Zerimonial nicht für das Wesen der Religion selbst und die pünktliche Beobachtung desselben für wahre Frömmigkeit hält — welches freilich ein für die Sittlichkeit sehr gefährlicher Irrthum — so muss es für den, welcher mit Ernst an seine sittliche Vervollkommnung denkt, ein sehr willkommnes Mittel dazu sein, wenn er, theilnehmend an der öffentlichen Gottesverehrung, durch gemeinschaftliches Gebet und Gesang, durch feierliche Handlungen und Vorträge, sich stärker angeregt fühlt, sein Herz zum Urquell alles Guten zu erheben und mit demselben in eine immer innigere Gemeinschaft zu treten.

Anmerkung 2.

Was zweitens die Bekämpfung des Hanges zum Bösen betrifft, so gelten freilich die so eben aufgestellten Regeln auch in dieser Beziehung; denn alles, was zur Entwickelung unsrer moralischen Anlagen dient, wirkt auch jenem Hange entgegen oder zweckt darauf ab, das böse Prinzip in uns immer mehr zu schwächen. Es fragt sich aber

hiebei, ob es nicht möglich sei, dasselbe gänzlich auszurotten. Da man nun gewöhnlich von dem Gedanken ausging, dass die Sinnlichkeit Schuld an allem Bösen sei, indem man bemerkte, dass die sinnlichen Triebe und Neigungen sich oft in heftige Begierden, Affekten und Leidenschaften verwandeln, welche dann den Menschen zur Uebertretung des Gesetzes fast mit unwiderstehlicher Gewalt fortreifsen: so gingen viele Asketen darauf aus, die Sinnlichkeit im Menschen völlig abzutödten, und schlugen in dieser Absicht allerlei Mittel vor, als Fasten und Beten, Kasteiungen des Körpers, Enthaltung vom Beischlafe und von der menschlichen Gesellschaft oder eheloses und einsames Leben u s. w. Hieraus entsprang die mönchische Asketik, mit welcher in gewisser Hinsicht auch die stoische Moral übereinstimmte, indem diese von dem Weisen oder Tugendhaften eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Anregungen der Sinnlichkeit, eine Erhabenheit über alles, was Begierde, Affekt oder Leidenschaft heifst, unter dem Namen der Apathie foderte. Indessen kann, was der menschlichen Natur widerstreitet, auch nicht von der Moral gefodert oder von der Asketik beabsichtet werden. Die Sinnlichkeit gehört nun einmal zu unsrer Natur, und was sie von uns heischt, ist an sich nicht bös, wenn wir nur bei Befriedigung ihrer Anfoderungen das rechte Maafs halten. Also kommt es nur darauf an, die sinnlichen Triebe und Neigungen zu zügeln oder der Vernunftherrschaft zu unterwerfen.

Diefs kann erstlich durch die Betrachtung bewirkt werden, dass, wenn auch nicht immer oder im Einzelen, doch im Durchschnitte genommen oder im Ganzen, die Folgen sittlich-guter Handlungen angenehm und nützlich, die Folgen sittlich-böser Handlungen aber unangenehm und schädlich sind. Denn wenn auch die Vorstellung dieser Folgen nicht Triebfeder der Sittlichkeit sein kann, so kann sie doch dazu beitragen, theils solche Gemüther, die den unbedingten Werth der Tugend noch nicht kennen, vorläufig für dieselbe zu gewinnen, theils auch solche Gemüther, die jenen Werth schon kennen, in der Liebe zur Tugend und im Abscheu gegen das Laster zu bestärken, indem sie einsehen, dass das wohlverstandne sinnliche Interesse durch das sittliche keineswegs aufgehoben werde, sondern dass man sich in der That bei der Tugend besser befinde oder wohler fühle als beim Laster. Zweitens kann es auch dadurch bewirkt werden, dass man von Zeit zu Zeit freiwillig gewisse Beschwerden übernimmt und manchen an sich erlaubten Genuss sich versagt. Zuweilen hungern und dursten, Frost und Hitze ertragen, wenn man auch essen und trinken, sich wärmen oder abkühlen könnte, ist eine recht heilsame Uebung, um seiner selbst mächtig zu werden, um die Energie des Willens zu stärken, um sich zur Beharrlichkeit in seinen Entschlüssen, zur Unerschrockenheit in Gefahren, überhaupt zur sittlichen Rüstigkeit und Tapferkeit zu gewöhnen. In dieser Beziehung ist also das stoische Ανεχȣ και

απεχε (*sustine et abstine*) gar sehr zu empfehlen, und die Mönchsasketik ist gewissermaaſsen nur eine übertriebne und verkehrte Anwendung dieser asketischen Regel. Man mag indessen diese und alle vorhergehenden Regeln noch so sehr beherzigen, so wird es der Mensch doch nie dahin bringen, dass er ganz frei von der Sünde werde. Er wird sich immer noch zuweilen von ihr gereitzt und gelockt fühlen, zum Beweise, dass, so lang er in dieser sublunarischen Welt (in diesem irdischen Gefängnisse, wie die Alten sagten) lebt, der Hang zum Bösen nicht ganz vertilgt, sondern nur vermindert und so das Ziel, nach dem er strebt, bloſs durch allmälige Annäherung erreicht werden kann. Aber es gilt auch hier, wie anderwärts: *Dimidium facti, qui coepit, habet;* und die Hauptregel bleibt immer: *Sapere aude!* Also

Incipe! Qui recte vivendi prorogat horam,
Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Beym Verleger dieses sind noch folgende Bücher erschienen:

Krug's, W. T., System der theoretischen Philosophie. 1r Thl. Logik. 2r Thl. Metaphysik. 3r Thl. Aesthetik. gr. 8.

v. Keyserlingk Vergleich zwischen Fichtens System und dem des Herrn Prof. Herbart. 8.

Herbart, J. F., Gespräch über das Böse. 8.

— — Lehrbuch zur Psychologie. gr. 8.

— — Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. gr. 8.

Hüllmann, K. D., Urgeschichte des Staats. gr. 8.

— — Anfänge der grichischen Geschichte. gr. 8.

Horatius, Q. F., Werke in gereimten Uebersetzungen und Nachahmungen von verschiedenen deutschen Dichtern aus älterer und neuerer Zeit. Herausgegeben durch J. S. Rosenheyn. 2 Thle. in kl. 8.

Kramer, C. F., über die Vereinigung der evangelischen Confessionen und ihre feste Begründung, mit besonderer Rücksicht auf den Preuß. Staat. 8.

Vater, D. J. S., friedliche Worte im Kampfe des Zeitalters über Theologie und Religion, Kälte und Schwärmerei. Nebst Grundzügen der Geschichte der evangel. Kirchen im merkwürdigsten Viertel des 18ten Jahrhunderts. Ein Beytrag zu Synodal-Verhandlungen besonders in den Preuß. Staaten. 8.

Wrede, E. F., Darstellung der Differenzial- und Integral-Rechnung nach der eignen Idee ihres Erfinders. Mit einer Kupfertafel. gr. 4.

Krug, Wilhelm Traugott,

Wilhelm Traugott Krug's Aretologie oder philosophische Tugendlehre

Königsberg 1818

Ph.pr. 715 sd-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041041-0